ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIX, zeszyt 2 — 1971

TADEUSZ STYCZEŃ

O NIEKTÓRYCH PRÓBACH ROZWIĄZANIA METODOLOGICZNEGO PROBLEMU ETYKI

Dyskusja z naturalizmem i emotywizmem od nowej strony naświetliła i potwierdziła uzyskany dotąd wynik na temat epistemologicznego charakteru etyki *. Etyka to dyscyplina, od której oczekujemy uprawomocnionej empirycznie i ogólnie ważnej informacji na temat tego, co — i dlaczego — jest moralnie dobre, ewentualnie, co bezwzględnie i dlaczego tak bezwzględnie powinniśmy. Wszelka tedy próba zmierzająca do rozwiązania tego problemu, o którym bez przesady można powiedzieć, iż dla etyki jest on problemem z rzędu zagadnień: unum et necessarium — musi się uporać ze sprawą powiązania, i to koniecznościowego, tez etyki z doświadczeniem. Stajemy tym samym wobec zagadnienia doświadczalnego punktu wyjścia etyki lub ogólniej — wobec roli doświadczenia w etyce. Rzecz jasna, w tym układzie rzeczy centralną staje się sprawa doświadczenia moralności lub doświadczenia moralnego zarówno w aspekcie specyficznego dla tego doświadczenia przedmiotu, jak i — a nawet w tym kontekście przede wszystkim — w aspekcie jego specyficznego epistemologicznego i metodologicznego charakteru [1]. W tym ostatnim znowu aspekcie sprawą istotną ze względu na cele, jakie tej pracy stawiamy, będzie właściwe ujęcie stosunku pomiędzy pojęciem doświadczenia w ogóle a pojęciem doświadczenia moralnego, tj. określenie pierwszego w taki — jedynie zresztą właściwy — sposób, by określenie to respektowało w pełni specyficzne elementy i właściwości różnorodnych doświadczeń różnorodnych dziedzin

* Artykuł niniejszy przedstawia kolejne fragmenty studium *Możliwość empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej etyki.* Poprzednie jego fragmenty są publikowane w „Studia Philosophiae Christianae ATK" (w druku) — pt. *O głównym problemie etyki* oraz w „Rocznikach Filozoficznych", 18 (1970), z. 1, s. 89-117 — pt. *Empiryczność i apodyktyczność etyki u neopozytywistów.*

[1] Chodzi bowiem nie tylko o doświadczenie w charakterze źródła i kryterium wartości, ale również o rolę, jaka przypada doświadczeniu w strukturze teorii etycznej, tj. roli w budowaniu teorii moralności.

rzeczywistości, z moralnością włącznie. Być może już sama koncepcja doświadczenia, która nie uszczupli go w jego prawach, zarówno co do zakresu różnych w swej specyfice jego przedmiotów, jak i odpowiednio rozmaitych oraz specyficznych ich poznawczych ujęć, otworzy perspektywy dla efektywnego powiązania empiryczności z apodyktycznością w etyce.

W artykule niniejszym chcemy nakreślić przede wszystkim skorelowaną z wymaganiami doświadczenia moralnego ogólną koncepcję doświadczenia i nauki doświadczalnej. Następnie zamierzamy przedstawić pewne próby — nieskutecznego w naszym przekonaniu — powiązania apodyktyczności z empirycznością w etyce, wskazując, że istotnym źródłem ich niepowodzeń jest bądź wadliwe określenie doświadczenia, w szczególności zaś doświadczenia moralnego i jego roli w teorii etycznej (koncepcja ejdetycznego doświadczenia M. Schelera), bądź też nierozpoznanie — zupełne (I. Kant) lub częściowe (intuicjoniści brytyjscy G. E. Moore, W. D. Ross) — faktycznej ingerencji doświadczenia i jego roli w budowaniu etyki.

DOŚWIADCZENIE MORALNE A KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA

W przedmiocie ogólnej koncepcji doświadczenia uzyskane już dotąd wyniki wydają się szczególnie instruktywne. Jak pokazano, obie podjęte na gruncie empiryzmu logikalnego próby zasymilowania obiektywnej specyfiki potocznego doświadczenia moralnego nie powiodły się. Próba stawiająca na obiektywność doświadczenia moralnego musiała poświęcić jego specyfikę. Próba zaś stawiająca na jego specyfikę musiała poświęcić obiektywność samego doświadczenia moralnego. Wreszcie, konsekwentnie zresztą, musiała odmówić doświadczeniu moralnemu w ogóle charakteru doświadczenia. Ta bezradność obu przedstawionych przez pozytywizm prób wobec doświadczenia moralnego, które przecież jest faktem — co najmniej faktem zarejestrowanym w języku potocznym — a nadto znamienne „pomaganie sobie" — we wzajemnym unicestwianiu się podają tym samym w wątpliwość wspólną im epistemologiczną podstawę, domagając się jej gruntownej rewizji. Cóż jednak może określić kryteria i kierunki tej rewizji? Wydaje się, że tylko to, co w ogóle zadecydowało o konieczności jej dokonania: konieczność respektowania swoistej obiektywności doświadczenia moralnego, już chociażby w jego potoczno-językowej edycji. Obiektywność tego doświadczenia wskazuje (zgodnie ze świadectwem naturalizmu, a wbrew — zmuszonemu ciasną koncepcją doświadczenia do wybierania — emotywizmowi) na realność jego przedmiotu i na to, że jego bezpośrednie ujęcie poznawcze jest możliwe, skoro jest faktem [2]. I dalej, specyfika doświadczenia moralnego wskazuje na to, że jego

[2] Bezpośrednie ujęcie poznawcze, czyli empiryczne. Oczywiście doświadczenie

przedmiot jest szczególnego rodzaju, co na swój sposób znowu uznał emotywizm, czemu jednak musiał — znów zniewolony do wybierania ciasną koncepcją doświadczenia — zaprzeczyć naturalizm, redukując tę swoistość do cech względem niej heterogennych. Otóż ten swoisty w swej realności i realny w swej swoistości przedmiot doświadczenia moralnego sprawia, że i samo doświadczenie jest szczególnego rodzaju, co znowu w niczym nie umniejsza jego obiektywności. Jest to specyficzna obiektywność lub obiektywna specyfika. I stwierdziwszy ten fakt trzeba go po prostu uznać. Wymaga tego rzetelnie empiryczna i konsekwentna do końca postawa szacunku wobec faktów. W takim razie, jeżeli pozytywistyczna koncepcja doświadczenia nie umiała bez okrojeń wchłonąć w siebie faktu doświadczenia moralnego, to nie mamy wątpliwości odnośnie do tego, co tutaj musi ulec rewizji. Zrewidować trzeba doktrynę, konkretnie zaś stojącą u jej podstaw koncepcję doświadczenia w kierunku jej odpowiedniego rozszerzenia. Doświadczenie moralne okazuje się bowiem zbyt mocną realnością, aby miało zabraknąć dla niego miejsca w ogólnej koncepcji doświadczenia pretendującego do prawa obywatelstwa w nauce, tj. w ramach ogólnej koncepcji doświadczenia naukowego. Innymi słowy, ogólne pojęcie doświadczenia należy określić w taki sposób, by w jego ramach mogło się zmieścić w niczym nie uszczuplone i nie okrojone doświadczenie moralne.

Przy propozycji nowego, „uogólnionego" określenia doświadczenia, należy jednak wystrzegać się dotychczasowego błędu (przeszłości) i nie określać go na użytek jednej tylko lub kilku wyróżnionych dyscyplin, nawet jeśliby w poczet wybranych włączono etykę. W tym celu trzeba dokonać rewizji nie tylko i nie tyle samego pojęcia doświadczenia, ile raczej samego podejścia do jego określenia. Tylko to bowiem ustrzeże nas przed kłopotami z doświadczeniem w innych dziedzinach poznania realnego, na jakie narazili się na swym własnym terenie metodologowie etyki inspirowani przez pozytywizm. Aby więc a limine wykluczyć ewentualność zastępowania błędnego pojęcia doświadczenia innym, równie — choć inaczej — błędnym, wypada zrezygnować ze swoistego, a praktyką empirystów utrwalonego, aprioryzmu (!) przy jego określaniu. Polega on na uwzględnieniu niemal wyłącznie warunków podmiotowych poznającego (np. tylko poznanie zmysłowe, spostrzeżenie). Tymczasem należy wziąć pod uwagę — co najmniej na równi — warunki przedmiotowe danej dziedziny [3]. Niech sam charakter przedmiotu, własna jego specyfika, ma

moralne nie byłoby wcale doświadczeniem lub musiałoby być innym doświadczeniem, gdyby „empiryczne" musiało znaczyć „empirystyczne".

[3] M. Carmen Rose, *Epistemologically privileged capacities*, „Ethics", 75 (1964) 40-47; por. również T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [W:] *Odczyty Filozoficzne*, Toruń 1958; L. Kołakowski, *Husserl. Filozofia doświad-*

również głos w określaniu charakteru ujmującego ją bezpośrednio w jej konkretnych postaciach poznania, czyli — w proponowanym tutaj ujęciu — doświadczenia. Próba sformułowania adekwatnego pojęcia doświadczenia winna uwzględniać wzajemną penetrację warunków podmiotowych i przedmiotowych. Być może uzyskane pojęcie doświadczenia będzie bardziej ramowe, ogólne. Jego zaletą jednak okaże się otwartość na wszelkie dostosowane do specyfiki odnośnych dziedzin szczegółowe, treściowe, epistemologiczne określenia poszczególnych rodzajów, odmian doświadczenia. W tym ostatnim przypadku mielibyśmy zatem dokładnie tyle typów doświadczenia, ile różnych nieredukowalnych do siebie typów faktów. I wreszcie — na samym końcu — ile różnych nieredukowalnych do siebie działów wiedzy realnej.

Na tym właśnie tle staje się w pełni zrozumiałe, dlaczego wszystkie próby „zredukowania" etyki — wśród nich wspomniane już: naturalistyczna [4] i emotywistyczna — nie dały rezultatów, wywołując zawsze nie tylko żywe odruchy protestów ze strony inaczej zorientowanych filozoficznie metodologów etyki, ale także — co najważniejsze — nieuwzględnianie ich zupełnie przez zdrowy rozsądek. Bezpośredni kontakt poznawczy z moralnością jako specyficznym faktem, czyli po prostu doświadczenie moralne, nie pozwala sobie nałożyć fałszywej maski. Zrzuca ją też zawsze, ilekroć próbuje się tę maskę nałożyć i spoza zniekształcających interpretacji wyłania ono wciąż na nowo oryginalne, autentyczne, nie dające się niczym zakryć oblicze faktu moralnego [5].

Rzecz jasna, w ślad za rewizją pojęcia doświadczenia musi podążać rewizja pojęcia wiedzy opartej na doświadczeniu, czyli nauki doświadczalnej (realnej, empirycznej) lub, co na to samo wychodzi, rewizja pojęcia twierdzenia empirycznego i odpowiednio tezy empirycznie uprawomocnionej (realnej, doświadczalnej). Rewizja ta pójdzie znowu w kierunku odpo-

---

czenia rozumiejącego, [W:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 275-298.

[4] Naturalizm może występować pod postacią psychologizmu etycznego, biologizmu etycznego, socjologizmu etycznego, ewolucjonizmu etycznego. Możliwe są również odpowiednie kombinacje tych ostatnich.

[5] Por. A. Forest, *L'expérience de la valeur*, „Rev. Néoschol. de la philosophie", 43 (1940) 5-20; H. J. Mc Closkey, *Toward an Objectivist Ethics*, „Ethics", 73 (1962/63) 10-27; C. Van Riet, *Le probléme morale et son épistémologie*, [W:] *Problémes d'épistemologie*, Louvain 1960, s. 233-248 oraz rec. w: „Scholastik", 37 (1962) 582; G. P. Klubertanz, *The Empiricism of Thomistic Ethics*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association", 31 (1957) 1-25; E. G. Salmon, *Ethics and Epistemology*, tamże, s. 51-66; E. M. Adams, *Classical Moral Philosophy and Metaethics*, „Ethics", 74 (1963) 97-110, szczególnie 107-109; J. G. Milhaven, *Toward an Epistemology of Ethics*, „Theological Studies", 27 (1966) 228-41; C. Schrag, *The Structure of Moral Experience, A Phenomenological and Existential Analysis*, „Ethics", 73 (1962/63) 255-265.

wiedniego rozszerzenia zakresu tego pojęcia. Nauką realną (empiryczną, doświadczalną) będzie więc — spełniwszy inne wymagane powszechnie warunki — teoria przedmiotu wyrażająca się zespołem twierdzeń czy tez czerpiących dla siebie oparcie w bezpośrednim i kontrolowalnym kontakcie poznawczym z tymże konkretnie danym przedmiotem realnym lub dokładniej — legitymujących się kontrolowalnym związkiem z bezpośrednimi ujęciami poznawczymi konkretnego przedmiotu, czyli z bezpośrednimi sądami doświadczalnymi. Być może przy tak rozumianym doświadczeniu nie napotkamy na tak nieprzezwyciężalne trudności w połączeniu znamion empiryczności i apodyktyczności w etyce, na jakie musieli być narażeni pozytywiści. Owszem, wydaje się, iż gdyby się nam udało wskazać sposób takiego powiązania ogólnych tez etyki z doświadczeniem, które by zarazem respektowało w pełni właściwą tym tezom apodyktyczność, wówczas rozwiązano by problem szerszy nawet aniżeli tylko metodologiczny problem etyki. Pozytywne rozwiązanie tego problemu stanowiłoby bowiem dla etyki skądinąd nowy, interesujący przypadek koniunkcji apodyktyczności i empiryczności, czyli „dowód z przykładu", że klasyfikację zdań naukowych trzeba — w imię szacunku dla faktów gnozeologicznych i metodologicznych — wzbogacić o twierdzenia odznaczające się równocześnie tymi obiema cechami. Rewizja pozytywistycznego obrazu poznania naukowego podyktowana bezradnością empirystycznej koncepcji doświadczenia wobec faktycznego doświadczenia sięgałaby zatem bardzo daleko. Już samo to wskazuje, jak zasadniczą rolę odgrywa tu pojęcie doświadczenia moralnego. Wszak to ono, stawszy się przedmiotem sporu w łonie samego empiryzmu, jest tym „przypadkiem" doświadczenia, które zmusza empiryzm do porzucenia jego empirystycznej koncepcji i — w ślad za tym — samego siebie. To ono zadecydowało o konieczności rewizji przedstawionych przez empiryzm obu koncepcji teorii metaetycznych. Wynika stąd, że wszelka pozytywna propozycja metaetyczna, w szczególności zaś droga do rozwiązania centralnego problemu metodologicznego etyki, który nas tutaj zajmuje, musi iść po linii pełnego respektowania jego wymagań, w pierwszym zaś rzędzie po linii wymagań tej specyficznej rzeczywistości, którą nam ono odsłania: moralności [6]. Zgodnie z tym trzeba zatem przez doświadczenie zwrócić się wprost do niej i w żywym z nią „dialogu" czerpać dane dla rozwiązania metodologicznego problemu etyki. Ze względu jednak na społeczny charakter poznania tejże rzeczywistości — moralność, jak mało która inna dziedzina rzeczywistości, jest sprawą obchodzącą każdego bez wyjątku człowieka (!) — a także ze względu na wysiłek wielu myślicieli włożony w refleksję nad charakterem epistemologicznym poznawczego ujęcia tejże rzeczywistości, zwłaszcza zaś

[6] R. W. Sellars, *In what Sense Do Value Judgments and Moral Judgments Have Objectiv Import?*, „Philosophy and Phenomenological Research", 20 (1967) 1-17.

samego jej doświadczenia i jego roli w teorii etycznej, niepodobna uprawiać własnej refleksji nie korzystając z rezultatów osiągniętych przez innych. Jest to nawet tym bardziej wskazane, że sprawą doświadczenia moralności i metodologicznego charakteru etyki interesują się również filozofowie nieempiryści. Już sama ta okoliczność każe więc uwzględnić wyniki ich przemyśleń na temat miejsca i roli doświadczenia w formułowaniu i uzasadnianiu tez etyki. Chodzić tu będzie o dialog z ujęciami mającymi ambicje ujmowania rzeczywistości moralnej tak, jak ona jest, bez stawiania ograniczających ją z góry i selekcjonujących jej zawartość warunków doktrynalnych.

UKRYTE DOŚWIADCZENIE MORALNE

Wśród propozycji rozwiązania metodologicznego problemu etyki na uwagę zasługują próby, które traktują ją jako apodyktyczną wiedzę o wartości moralnej ludzkiego postępowania, nie dokonują one jednak wprost i wyraźnie rozszerzenia pojęcia doświadczenia, przyjmując całkiem explicite tę samą jego koncepcję co empiryści. Próba ta może się nam na podstawie dotąd przeprowadzonych rozważań wydawać z góry podejrzana. Pokazano tam, że przy wspomnianej koncepcji doświadczenia istnieją już tylko dwie drogi: naturalizm bądź emotywizm. Tymczasem tutaj chodzi o coś wyraźnie różnego od obu teorii metaetycznych przedstawionych przez empiryzm. Owszem, reprezentujący ten kierunek w etyce myśliciele usiłują korzystać na swój sposób z lekcji empiryzmu. Dlatego bądź to już przyjrzawszy się kłopotom empirystów z etyką, bądź też je z góry przejrzawszy, usiłowali zagwarantować etyce obiektywną wartość poznawczą niezależnie od doświadczenia. Mamy tu zatem znamienny przypadek jakby rozszerzenia zakresu poznania realnego i wiedzy realnej bez idącego z tym w parze rozszerzenia — przynajmniej wyraźnie — zakresu pojęcia doświadczenia. W tym właśnie kontekście problemowym zjawił się pomysł tzw. sądów syntetycznych a priori czy też syntetycznych sądów koniecznych, a więc twierdzeń, które mają informować o rzeczywistości, które jednak dla swej ogólnej wartości nie potrzebują czerpać uprawomocnienia w doświadczeniu. One są właśnie sądami a priori, a nie a posteriori.

Osobliwość tej koncepcji uwidacznia się już na pierwszy rzut oka w tym jakby zagadkowym obchodzeniu się odnośnych twierdzeń bez uzasadniającego kontaktu z rzeczywistością, tą rzeczywistością, o której przecież mają orzekać, informować i to w dodatku w sposób ogólnie ważny. Jak to jest możliwe? Na jakiej to podstawie się dzieje? W drodze do rozwiązania naszego problemu nie możemy pominąć tego rodzaju propozycji. W klasycznej postaci zjawia się ona po raz pierwszy u I. Kanta, następnie

zaś, w znacznie zmodyfikowanej wersji, u intuicjonistów brytyjskich, głównie zaś u G. E. Moore'a oraz E. A. Pricharda, E. F. Carrita, C. W. Broada i W. D. Rossa.

Momentem, który odegrał decydującą rolę w dziele przebudowy etyki, jakie podjął Kant [7], była chęć włączenia do etyki tego, co — zdaniem królewieckiego myśliciela — jest ze wszech miar istotne dla moralności: bezinteresowność [8]. Nie bez racji uznał, że bezinteresowność, zwana przez niego „dobrą wolą" [9], została nie tylko zagubiona, ale wręcz wyeliminowana z etyki przez samą jej dotychczasową formalną strukturę. Mianowicie, formalna struktura twierdzeń uznawanych powszechnie za twierdzenia etyczne jest tego rodzaju, że nie pozostawia w sobie miejsca na to, co dla moralności istotne. Stało się tak zaś dlatego, że struktura ta została pomyślana na użytek teorii innego przedmiotu aniżeli ten, którym się ma zająć filozof moralista jako moralista. Za przedmiot etyki brano dotąd dążenie do celu utożsamianego ze szczęściem. Tymczasem przedmiotem tym jest coś zgoła różnego. Jest nim to, co Kant — w zależności od takiej czy innej perspektywy — nazwie „bezinteresownością", „dobrą wolą" [10], obowiązkiem moralnym, imperatywem kategorycznym lub moralnym czy po prostu prawem moralnym. Otóż specyfika tak różnych przedmiotów domaga się innej dla siebie, także pod względem struktury formalnej, teorii.

W pierwszym przypadku chodzić będzie o formułowanie norm, które „przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć)" [11] jako celu. Będą to tzw. imperatywy hipotetyczne lub warunkowe. De facto cała dotychczasowa etyka ujmowana była — wedle Kanta — przy pomocy norm tego rodzaju. Nic zresztą dziwnego, chodziło w niej przecież o ustalenie norm roztropnościowych, czyli o wskazanie skutecznych środków do celu, czyli do szczęścia. Ala taka teleologiczna czy eudajmonistyczna etyka rozwija się całkowicie z właściwą dla autentycznej moralności bezinteresowną powinnością. Owszem, sama próba umieszczenia moralnej powinności w schemacie imperatywu hipotetycznego odbiera jej bezinteresowność i przez to samo specyficznie moralny charakter. Uzależniać chce bowiem od jakiegoś warunku: celu, szczęścia, to, co jest i pozostaje sobą tylko wtedy, gdy jest bezwarunkowe. Właściwa więc dla autentycznej moralności bezinteresowna powinność daje się ująć jedynie przy pomocy imperatywu kategorycznego, bezwarunkowego. Jest to impe-

---

[7] Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953, s. 9 n.

[8] Por. tamże, s. 66 n.

[9] Nawet „bezwarunkowo dobrą wolą". Zob. tamże, s. 74; por. również s. 11 nn.

[10] Por. tamże, s. 16.

[11] Por. tamże, s. 40.

ratyw, który przedstawia czyn jako sam w sobie konieczny, bez względu na inny cel [12]. Jedynie taki, uwolniony od wszelkich „jeżeli" imperatyw jest w stanie pozostawić nienaruszoną w swej własnej specyfice treść moralności. W tym stanie rzeczy właściwym zadaniem etyki będzie coś zgoła różnego niż wskazywanie przy pomocy formułowania odpowiednich norm prakseologicznych skutecznych środków do szczęścia. Zadanie to polegać będzie w pierwszym rzędzie na odkryciu i ustaleniu najwyższej zasady moralności, tj. sformułowania naczelnego imperatywu kategorycznego [13], a następnie na jego uzasadnieniu [14]. W tym zadaniu mieści się jednak najważniejszy w tym kontekście — rzec można — problem metaetyki, bez którego rozwiązania etyka nie spełniłaby po prostu własnego zadania. Jest to problem, który Kant wyraża pytaniem „W jaki sposób jest możliwy imperatyw kategoryczny?" [15]. Odpowiada: „[...] jak jest możliwy imperatyw moralności, to jest bez wątpienia jedyne pytanie wymagające rozwiązania, gdyż nie jest on zgoła hipotetyczny, a więc obiektywnie przedstawiona konieczność nie może się opierać na żadnym założeniu, jak przy hipotetycznych imperatywach" [16]. Już sam Kant podkreśla w powyższym tekście, że cała trudność, którą wyraża powyższe pytanie, odsłania się nam dopiero na tle stwierdzenia nieadekwatności i nieprzydatności metod rozstrzygania imperatywów hipotetycznych dla rozstrzygania imperatywów kategorycznych. Sprawa rozstrzygania pierwszych przedstawia się stosunkowo prosto. Rozstrzyga się je bądź analitycznie, bądź empirycznie, w zależności od tego, czy cel, dla którego dobiera się odpowiednie dlań środki, traktuje się jako możliwy (pomyślany), czy też jako dany. W pierwszym wypadku metodą rozstrzygania będzie analiza, a odpowiednio do tego odnośny imperatyw hipotetyczny będzie traktowany jako sąd analityczny. W drugim przypadku metodą rozstrzygania będzie doświadczenie, a odpowiednio do tego odnośny imperatyw hipotetyczny traktowany będzie jako sąd empiryczny [17]. „Nie zachodzi więc tu żadna trudność co do możliwości takiego [hipotetycznego] imperatywu" — kończy swe rozważania na ten temat Kant [18].

Sprawa jednak zaczyna się komplikować, gdy zastosowane tutaj metody rozstrzygania twierdzeń chcemy przenieść w dziedzinę imperatywów kategorycznych. Obiektywna konieczność imperatywu kategorycznego nie zależy bowiem w ogóle od żadnego — czy to pomyślanego tylko, czy też

[12] Tamże oraz 43.

[13] Por. tamże, s. 9 n.

[14] Por. tamże, s. 50.

[15] Por. tamże, s. 47 n., 97 n., 85.

[16] Zob. tamże, s. 47 n.

[17] Por. tamże, s. 46 n.

[18] Tamże.

empirycznie danego celu. Nie można więc jego konieczności wyprowadzić analitycznie „z innego chcenia założonego z góry" [19]. Nie można również uzyskać uznania tejże konieczności na podstawie analizy samego pojęcia imperatywu kategorycznego. Jego analiza bowiem prowadzi co najwyżej do sformułowania sądu (Kant przedstawia kilka tych formuł), który wyłuszcza nam tylko brzmienie tego absolutnego nakazu, nie rozstrzyga nam jednak sama przez się tego, w jaki sposób jest on możliwy [20]. Nie dowodzi bowiem, że tego rodzaju imperatyw rzeczywiście ludzi obowiązuje, „że istnieje praktyczne prawo, które nakazuje samo przez się, bezwarunkowo i bez żadnych pobudek, i że przestrzeganie tego prawa jest obowiązkiem" [21]. Odpada tedy możliwość analitycznego rozstrzygnięcia imperatywu kategorycznego i potraktowania go jako sądu analitycznego. Z drugiej strony nie widzi Kant również możliwości jego empirycznego rozstrzygnięcia. Oczywiście, z góry zostaje wyłączona próba „podłączenia" tego imperatywu pod jakiś empirycznie dany cel. Już to samo bowiem odbierałoby mu kategoryczność. Co więcej, Kant wyraża przekonanie, że nie można rozstrzygnąć „przy pomocy żadnego przykładu, a więc empirycznie, czy w ogóle istnieje jakikolwiek kategoryczny imperatyw" [22]. Główną tego rację upatruje w tym, że doświadczenie nie jest w stanie dać żadnej podstawy do wywnioskowania praw bezwzględnie koniecznych, apodyktycznych, których ważność w dodatku ma się rozciągać nie tylko na wszystkich ludzi, lecz na wszelkie w ogóle istoty rozumne, owszem, jedynie dlatego na ludzi, że są oni istotami rozumnymi. Tej właściwości nie można — zdaniem Kanta — odłączyć od imperatywu kategorycznego, „jeśli się nie chce pojęciu moralności odmówić wszelkiej zgoła prawdy" [23]. Tymczasem doświadczenie informuje jedynie o poszczególnych i niekoniecznych faktach z ograniczonego przy tym obszaru natury ludzkiej, a nie natury rozumnej jako takiej [24]. Wniosek stąd, że imperatyw kategoryczny nie może być rozstrzygany a posteriori, empirycznie, nie może być sądem empirycznym.

Cała zatem specyfika, a zarazem trudność imperatywu kategorycznego polegają na tym, że musi on „mieć swe źródło całkowicie a priori", równocześnie jednak z tym „musi mieć swą posłuch nakazującą powagę" w empirycznym świecie ludzkim [25]. Imperatyw kategoryczny musi być sądem a priori, choć nie jest i nie może być sądem analitycznym, a zarazem

---

[19] Zob. tamże, s. 49.
[20] Por. tamże, s. 20.
[21] Zob. tamże, s. 56.
[22] Zob. tamże, s. 48 oraz 29 n.
[23] Zob. tamże, s. 31 n. oraz 56 i 58.
[24] Por. tamże, s. 48, 56 n., 81.
[25] Por. tamże, s. 57 n.

sądem syntetycznym, a także nie jest i nie może być sądem a posteriori. Nie może dla siebie czerpać podstawy z doświadczenia, ma jednak bezwzględnie wiązać sumienia realnych, „empirycznych” ludzi. Musi być — innymi słowy — sądem syntetycznym a priori, a dokładniej „syntetycznie praktycznym sądem a priori” [26]. Ta właściwość metodologiczna wyróżnia go — poza pokazaną już uprzednio różnicą w strukturze formalnej i treści — od obu metodologicznych postaci imperatywów hipotetycznych, do których opacznie usiłowano sprowadzić etykę. W tej sytuacji centralnym problemem, bez którego rozstrzygnięcia etyka jako etyka nie może się w ogóle ukonstytuować w charakterze nauki, będzie pytanie „Jak jest możliwy syntetycznie praktyczny sąd a priori?”. Widzimy, że jest to tylko metodologicznie zreflektowana postać pytania „Jak jest możliwy imperatyw kategoryczny?” lub — co na to samo wychodzi — „Co stanowi podstawę jego uznania?” [27].

Odpowiedź Kanta na powyższe pytanie można ująć w następujący sposób: „Jeżeli takie prawo istnieje”, a przecież istnieje, lub inaczej wyrażając, jeżeli takie prawo obowiązuje, jak obowiązuje, i jeśli brak jakichkolwiek podstaw uznania go za pomocą doświadczenia lub analizy jego treści, to musi się to prawo „całkiem a priori łączyć z pojęciem woli istoty rozumnej w ogóle”, a priori, tj. z konieczności, i musi samo przez się stawać się dla każdej takiej woli obowiązujące [28]. Połączenie to lub związek odkrywa wprost sam rozum bez pomocy doświadczenia. On jest jedynie odpowiednio uzdolnioną do tego instancją [29]. Wraz z odkryciem związku tego prawa z wolą istoty rozumnej idzie w parze odkrycie samej istoty rozumnej jako celu samego w sobie, to jest właściwej jej jako osobie [30] godności, czyli bezwzględnej wartości, dzięki której stanowi ona odpowiednią, właściwą podstawę dla imperatywu kategorycznego [31], tj. tego „prawa moralnego we mnie”, które odkrywam w sobie zarazem jako coś „istniejącego” i nieempirycznego i dlatego tak zdumiewającego [32]. Rozum zresztą nie tylko odkrywa a priori ów konieczny związek pomiędzy kate-

[26] Por. tamże, s. 49.

[27] Por. tamże, s. 27, 50, 85, 92, 97. Por. również S. J. Paton, *The Moral Law*, London 1966, s. 27 n.; A. C. Garnet, *A New Look at the Cathegorical Imperative*, „Ethics”, 73 (1964) 395-399.

[28] Por. Kant, dz. cyt., s. 59.

[29] Tamże.

[30] Por. tamże, s. 61 i 74; por. również Paton, dz. cyt., s. 32 i 34 oraz J. Maritain, *Moral Philosophy*, London 1964, s. 95 nn.

[31] Por. Kant, dz. cyt., s. 60.

[32] Zob. znane powiedzenie Kanta „dwie rzeczy napełniają moje serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem, im częściej i trwalej zastanawiam się nad nimi: Niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie” (*Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911, s. 222).

gorycznym imperatywem a wolą wszelkiej istoty rozumnej. On uprzednio stwarza sam przez się niezbędne warunki tego związku i jego odkrycia, zwłaszcza zaś terminus a quo tego związku: to rozum sam przez się jest ostatecznie prawodawczy [33], sam przez się określa prawo zachowania się dla wszelkiej rozumnej woli. Czyni to z konieczności (na tym polega jego „być"), a więc a priori. Podobnie wola rozumna określa się wyłącznie (sich bestimmt) przez rozum, „a wtenczas odpada samo przez się wszystko, co odnosi się do empirycznych czynników" [34]. Podstawę imperatywu kategorycznego znajdujemy zatem ostatecznie „z daleka od doświadczenia" i „świata zmysłów" w wewnętrznej strukturze czystego, tj. wolnego od wszelkich kontaktów ze światem empirii rozumu i we właściwym mu funkcjonowaniu. „Źródło praktycznych zasad leży a priori w naszym rozumie" [35]. Stąd też Kant powie otwarcie, iż „nie istnieje właściwie żadne inne uzasadnienie [imperatywu kategorycznego] oprócz krytyki czystego rozumu praktycznego" [36]. Imperatyw kategoryczny jest zatem sui generis faktem, mianowicie „faktem czystego rozumu" (Faktum der reinen Vernunft). Rozum go zarazem stwarza i odkrywa, stwierdza jako coś zdumiewającego, by go potem „wyjaśnić" jako swój własny produkt [37]. Zarówno jednak stwierdzenie tego faktu, jak i jego wyjaśnienie sprowadzają się do jednego: do odkrycia i analizy autonomicznej, niezależnej od „świata empirii i zmysłów" struktury rozumu i samorzutnie wypływających z tejże struktury funkcji. Jedną z nich jest właśnie stworzenie prawa naturalnego. Analizę rozumu w aspekcie tejże funkcji nazwie Kant „krytyką czystego rozumu praktycznego". Całe więc Kantowskie uzasadnienie imperatywu kategorycznego sprowadza się do wyniku tejże „krytyki". A wynik ten streszcza się w zdaniu: taki po prostu jest rozum, to fakt, który trzeba przyjąć. Wynikałoby stąd, że imperatyw kategoryczny, a wraz z nim cała etyka, utrzymuje się w mocy lub traci całkowicie grunt dla siebie pod warunkiem uznania lub nie uznania tego, co nam Kant proponuje do przyjęcia pod postacią „faktu czystego rozumu praktycznego" [38]. I rzeczywiście, jeżeli kategoryczny imperatyw istnieje, jeżeli bezwzględna powinność spełniania określonych czynów jest faktem sumienia — nie bez racji odwołuje się tutaj Kant do potocznego zdrowego rozsądku, a jego świadectwo stawia daleko wyżej od

---

[33] Por. *Uzasadnienie*, s. 67 n.

[34] Por. tamże, s. 59.

[35] Zob. tamże, s. 35.

[36] Zob. tamże, s. 9.

[37] Por. tamże, s. 97 nn., 109.

[38] Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin (1925), 1949², s. 101. Cytowane w naszym studium strony pochodzą z drugiego wydania *Etyki* Hartmanna.

świadectwa wszystkich etyków razem wziętych [39] — i jeśli tego „faktu” niepodobna rozstrzygnąć ani analitycznie, ani empirycznie, to czyż jedyną możliwością jego wytłumaczenia nie jest przyjęcie go za „fakt czystego rozumu praktycznego” [40]. Czy w tej sytuacji nie pozostaje już tylko rozumowi powierzyć rolę instancji ostatecznie i bezwzględnie prawodawczej, roli ostatecznego źródła i najwyższego autorytetu bezwzględnego prawa moralnego?

Nie naszą sprawą jest obnażać konstruktywizm Kantowskiej teorii rozumu. Był on przedmiotem wielu krytyk, których wyniki są rzeczą znaną i niemal powszechnie uznaną. W szczególności konstruktywizm teorii czystego rozumu praktycznego był przedmiotem krytycznych rozważań E. Husserla [41], M. Schelera [42], N. Hartmanna [43], J. Maritaina [44], by wymienić tylko najważniejszych spośród krytyków myśli etycznej Kanta. Zwróćmy więc tutaj uwagę jedynie na te elementy, które w naszym przedmiocie są szczególnie ważne i godne podkreślenia, a które — jak się zdaje — uszły uwagi krytyków lub nie zostały przez nich dostatecznie wyeksponowane.

Gdyby istotnie, jak utrzymuje Kant, rozum był ostatecznym twórcą i źródłem prawa moralnego, kategorycznego imperatywu, wówczas byłoby w jego mocy również anulowanie tego prawa. Tymczasem rozum jest sam bezradny wobec niego [45]. Jest zatem co najwyżej jego odkrywcą, lecz nie twórcą. W takim razie jednak źródło i uzasadnienie kategorycznego imperatywu nie leży w samych funkcjach przysługujących rozumowi, lecz raczej w rzeczywistości różnej od tych funkcji [46]. I rzecz zdumiewająca, na tę rzeczywistość wskazuje sam Kant, kiedy na orbitę pojęć nie doświadczalnych, lecz znanych rozumowi, wprowadzą pojęcie istoty rozumnej, osoby łącznie z przysługującą jej godnością i bezwzględną wartością, związaną z samą „treścią”, „materią” osoby jako celu w sobie.

---

[39] Por. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 9, 56 n.; por. również M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, s. 67.

[40] Por. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 5 n.

[41] Por. A. Roth, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, Haag 1960.

[42] Główne jego dzieło, *Formalismus...*, poświęcone jest niemal w całości krytyce etyki Kanta.

[43] Hartmann, dz. cyt.

[44] Dz. cyt.

[45] Potwierdza to na swój sposób fakt istnienia pomyłek w dziedzinie ocen moralnych.

[46] Rzeczywistość tę rozum poznaje, nie stwarza jej. Rozum de facto jest prawodawczy tylko wówczas, gdy niepokonalnie błędnie odtwarza poznawaną rzeczywistość moralną. Osobliwość polega na tym, że nawet w tym wyjątkowym przypadku jest prawodawczy pod tym tylko warunkiem, że nie uważa się za prawodawcę, lecz odkrywcę prawa (inna sprawa, że się w tym myli).

Szczególnie znamienne jest — na co wyżej zwrócono uwagę — że sam Kant w tejże „materii" osoby zdaje się widzieć dostateczną, wystarczającą „podstawę (Grund) możliwego imperatywu kategorycznego, tj. praktycznego prawa" [47].

Dysponując tak wyraźnie skrystalizowanymi kategoriami, jak osoba i immanentnie przysługująca jej wartość, mamy rzeczywiście niemal wszystko, czego nam potrzeba, by przynajmniej wejść na drogę właściwego wyjaśnienia faktu bezwzględności, tj. kategorycznego charakteru tych wszystkich powinności, które osobę mają za terminus ad quem. Z tego punktu widzenia też należałoby uznać cały dalszy wysiłek Kanta zmierzający do budowania nader tajemniczej konstrukcji „czystego rozumu praktycznego" dla wyjaśnienia kategorycznego imperatywu za przedsięwzięcie nie tyle w swym rezultacie błędne, ile raczej za zgoła chybione i zbędne. Nie zamierzamy badać dlaczego Kant nie zatrzymał się przy tych kategoriach, lecz poszedł w kierunku konstruowania „czystego rozumu praktycznego". Natomiast chcemy z naciskiem podkreślić fakt obecności tychże kategorii i postawić pytanie, jakim prawem one znalazły się w systemie Kanta. Obecności tej bowiem nie tłumaczą absolutnie instancje przez system legalnie uznane: doświadczenie i rozum. Rzecz jasna, terminy te rozumieć nam wolno jedynie według tej treści, jaką im sam Kant wyznacza w swym systemie. O koncepcji doświadczenia Kanta wiemy, że nie różni się ona od koncepcji empirystycznej. Jego przedmiotem jest to, co jest czasowo-przestrzenne, a podmiotem zmysły. O rozumie z kolei wiemy, że jego rola polega na wytwarzaniu form: ram i prawideł dla „treści" [48]. Treść, materia pochodzi jednak od zmysłów. Oto sedno naszej trudności: jeśli osoba, cel sam w sobie, bezwzględna wartość osoby, jej godność nie są pojęciami empirycznymi w sensie uznanym przez Kanta i jeśli nie zechcemy uznać, że rozum po prostu stworzył te nieformalne struktury, tj. „treściowe", „materialne" pojęcia, to trzeba stwierdzić, że rozum — wg Kanta — zna, i to doskonale, coś, czego nie stworzył, i o czym nie poinformowały go, bo nie mogły go o tym poinformować, zmysły. Wobec tego aktualne ze wszech miar staje się pytanie, jaka instancja umożliwiła rozumowi kontakt z tymi „rzeczywistościami" dobrze mu znanymi i uznanymi, wyposażonymi nawet w dane wystarczające do wyręczenia go w jego „twórczej aktywności prawodawczej". Na to pytanie możliwa jest tylko jedna odpowiedź: w systemie Kanta najwyraźniej funkcjonuje nie uznane wprost i nie nazwane własnym imieniem źródło informacji. Jest to źródło adekwatne do ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba, właściwa jej godność, i do tego, co się

[47] Por. K a n t, *Uzasadnienie...*, s. 60.
[48] Por. H a r t m a n n, dz. cyt., s. 99.

jej jako osobie godzi lub nie godzi. Skoro to źródło funkcjonuje i uznaje się wyniki jego komunikatów, nie pozostaje nic innego, jak tylko wyprowadzenie go z ukrycia, oficjalne uznanie i nadanie mu własnego imienia. W tym fakcie gnozeologicznym rozpoznajemy po prostu doświadczenie moralne, to samo, które z powodu ciasnej koncepcji doświadczenia zostało również zdelegalizowane w metaetykach empiryzmu, co zresztą zarówno naturalistom, jak i emotywistom przysporzyło niemało znanych kłopotów z etyką.

Z sytuacją nieco podobną spotykamy się u Kanta. Podobną w tym, że i tu system teoretyczny nie umie pomieścić w swych ramach bez okrojenia dostrzeżonego faktu. Dodać trzeba, iż Kant posiadał wyjątkowo wyostrzoną jego intuicję. Owszem, to właśnie owo ostre widzenie specyfiki tego faktu zadecydowało o podjęciu przez niego „kopernikańskiej rewolucji" w etyce. W ten to sposób dzieje się rzecz paradoksalna. Kant niejako delegalizuje w swym systemie tę instancję, przy pomocy której na nowo odkrył zagubioną w dotychczasowych systemach etycznych autentyczną moralność. Jego własny system nie pozwala mu uznać tego źródła, które mu ją odsłoniło i na użytek której podjął budowę całego systemu. Z naszego punktu widzenia stanowi to podstawowy paradoks całego teoretycznego przedsięwzięcia Kanta, a także źródło jego osobistego dramatu jako filozofa moralisty, którym chciał być przede wszystkim [49]. Kant mając tak niesłychanie bliski kontakt poznawczy z autentyczną rzeczywistością moralną i zarazem nie umiejąc — zapewne z obawy przed zempiryzowaniem etyki [50] — właściwie zakwalifikować jego epistemologicznego charakteru, zaczął dla wyjaśnienia tejże rzeczywistości, tj. kategorycznego imperatywu, dorabiać udziwnioną konstrukcję teoretyczną w postaci „czystego prawodawczego z siebie rozumu". W wyniku tego konstruktywistycznego zabiegu moralność zaledwie odkryta musiała zaraz zostać co najmniej w połowie ograbiona z tego, co stanowi jej niezbywalny, konstytutywny element. Względy doktrynalne każą bowiem Kantowi z opisu constitutivum moralności wyeliminować przedmiot powinności: „coś", co samo przez się jest także i tak (użyć tu można słowa: wartościowe), że się je dlatego właśnie powinno bezwzględnie afirmować. Względy te pozwalają jedynie na pozostawienie tego, „że się powinno", któremu jednak doktryna każe płynąć wprost i „przez się" z rozumu praktycznego bez jakiejkolwiek racji i podstawy w tym, co się powinno.

---

[49] Własne prawo moralne było jedną z tych dwu zdumiewających „rzeczy", które skłoniły go do uprawiania filozoficznej refleksji. Por. przypis 32.

[50] Co dla Kanta musiałoby oznaczać jej zamianę na teorię szczęścia, rozumianego z kolei na sposób uchwytny zmysłowo, a więc hedonistycznie. Por. M a r i t a i n, dz. cyt., s. 97 nn.

Moralność co dopiero odkryta, zostaje niejako od razu na powrót przykryta interpretacją, która miała ją przecież tylko wyjaśnić, uczynić „bardziej widoczną".

W rezultacie nie tylko nie możemy przyjąć Kantowskiego rozwiązania problemu etyki, ale nawet Kantowskiej formuły tego problemu. Formuła „Jak jest możliwy syntetycznie praktyczny sąd a priori?" wymaga znacznej modyfikacji. Z chwilą wyprowadzenia na światło dzienne ukrytego pod rusztowaniami systemu doświadczenia moralnego trzeba nam co najmniej skreślić w tej formule dodatek „a priori" i zastąpić go przydawką „konieczny" czy „apodyktyczny". Nie chodziłoby bowiem wcale o uprawomocnienie twierdzeń etyki „bez doświadczenia", lecz właśnie o koniecznościowe ich powiązanie z doświadczeniem. Pytaliśmy już o to, jak jest możliwy sąd dotyczący rzeczywistości moralnej, a zarazem konieczny, jak jest możliwy apodyktyczny, ogólnie ważny sąd o tym, czego koniec końców doświadczamy doświadczając moralności. I właśnie z chwilą, kiedy Kant pozwolił sobie na operowanie pojęciem osoby, jej godności, jej bezwzględnej wartości, odkąd „widział", że w stosunku do niej bezwzględnie nie wolno inaczej odnosić się czynem, jak tylko czyniąc ją zawsze celem dla niej samej, a nigdy środkiem, odtąd już właściwie nie wolno mu było inaczej tego problemu stawiać. Być może jednak, że bez tych odkryć i niepowodzeń genialnego filozofa moralisty nie byłby możliwy dalszy rozwój refleksji metaetycznej, co z kolei oddaliłoby nas od właściwego widzenia tego, na czym polega rzeczywisty problem metodologiczny etyki. W każdym razie uzyskany w dyskusji z Kantem wynik: odkrycie również w jego systemie ukrytego doświadczenia moralnego jest rezultatem, którego nie można nie docenić. Dzięki temu bowiem od jeszcze jednej strony uzyskujemy potwierdzenie słuszności wniosku, który płynie z dyskusji z metaetycznymi rozwiązaniami empiryzmu, zarówno naturalizmu, jak emotywizmu, o konieczności nie negowania, lecz rozszerzenia pojęcia doświadczenia i uznania jego doniosłej roli w budowaniu etyki. Także od nowej strony otrzymujemy potwierdzenie wyniku analizy pytań wyrastających na gruncie doświadczenia moralności, że mianowicie istotny problem etyki polega na pokazaniu metody efektywnego powiązania empiryczności i apodyktyczności jako koniunkcji cech wykreślających epistemologiczną specyfikę twierdzeń etycznych. Być może, iż domagające się tak mocno uznania swych własnych praw i swej roli doświadczenie moralne ukaże swój przedmiot: moralność — w takim kontekście, że już sam ten kontekst utoruje nam drogę do koniecznościowego powiązania odpowiedzi na pytania, jakie moralność wzbudza, z jej bezpośrednimi ujęciami poznawczymi, czyli po prostu z jej doświadczeniem. A przecież — jak pamiętamy — całe zadanie do tego właściwie się



sprowadza. Zresztą odpowiedzi etyki nie są w końcu, co nam również i Kant przypomniał, odpowiedziami w swej treści różnymi od „odpowiedzi" doświadczenia, lecz tylko apodyktycznie wzmocnionymi asercjami tych treści moralnych, które i bez etyki „z wielką trafnością i dokładnością" bezpośrednio rozpoznaje „nawet najbardziej pospolity rozum człowieka"[51].

Jest jeszcze inna próba oparcia apodyktyczności twierdzeń o ukryte doświadczenie moralne lub też — co na to samo wychodzi — o rozszerzone „anonimowo" pojęcie doświadczenia. Spotykamy ją w pewnej odmianie intuicjonizmu etycznego. Mówimy tu o „pewnej odmianie" intuicjonizmu etycznego, gdyż zapatrywania intuicjonistów na interesujące nas sprawy różnią się nie tylko w szczegółach. Z interesujących nas tutaj względów trzeba wyróżnić wśród nich dwie, a nawet trzy grupy. Pierwszej przewodzi G. E. Moore i W. D. Ross, dla drugiej grupy najbardziej reprezentatywny wydaje się C. L. Lewis, a w Polsce T. Czeżowski oraz T. Kotarbiński, trzecią wreszcie grupę reprezentują fenomenologowie z E. Husserlem, M. Schelerem oraz N. Hartmannem na czele. Wszyscy wymienieni autorzy zgadzają się z tym, że wartości posiadają osobliwy, przedmiotowy status ontyczny, są czymś „materialnym". To przede wszystkim dzieli ich od Kanta. W konsekwencji autorzy ci przyjmują, że wartości domagają się specyficznego dla siebie ujęcia poznawczego, czyli tzw. intuicji wartości. Stąd także nazwa intuicjonizm. Poszczególni intuicjoniści różnią się jednak między sobą w poglądach na temat bliższego określenia ontycznego statusu wartości, zwłaszcza zaś na temat epistemologicznego charakteru ich poznawczego ujęcia, czyli intuicji i jej roli w uzasadnieniu tez etyki.

Szczególnie pierwsza z wymienionych odmian intuicjonizmu usiłuje zagwarantować związek apodyktyczności z empirycznością w sposób niejako anonimowy. Wprowadzenie bowiem epistemologicznej kategorii intuicji wartości ma na celu przejęcie funkcji, jaka w odnośnym kontekście przypada w udziale doświadczeniu moralnemu. Mielibyśmy zatem de facto do czynienia z rozszerzeniem pojęcia doświadczenia, przy pozornym tylko, nominalnym pozostawaniu przy jego empirystycznej koncepcji, czego wyrazem byłoby podtrzymywanie w odniesieniu do specyficznych twierdzeń etycznych w zasadzie Kantowskiej, choć odpowiednio zmodyfikowanej „materialnie" koncepcji sądów syntetycznych a priori.

I tak wedle Moore'a dobro jest sui generis cechą prostą. Z tego właśnie powodu niesprowadzalną do żadnych innych, w szczególności zaś (co Moore z naciskiem podkreśla) do cech empirycznie ujmowalnych. Dobro

---

[51] Zob. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 9.

może być więc ujęte albo wprost, bezpośrednio, albo wcale. Ujęcie go wymaga z kolei specyficznej władzy poznawczej, różnej od doświadczenia zmysłowego. Wszystko przy tym zdaje się wskazywać, że rzeczona cecha dana jest intuicji nie konkretnie, lecz „jako taka" [52]. Ze względu na prostotę właściwą cesze dobra sądy o nim mogą być tylko syntetyczne, nigdy analityczne [53]. Ale znowu podstawą ich uznania nie jest doświadczenie, w tym sensie są one a priori. Podstawę tę stanowi właśnie intuicja wartości [54]. Twierdzenie uznane na mocy tej intuicji nie może być ani obalone, ani potwierdzone przy pomocy doświadczenia. A zatem zarówno w swej genezie jak i w swej wartości poznawczej jest ono niezależne od doświadczenia. Od tej strony byłoby ono zupełnie nie zagrożone [55]. Tak tedy koncepcja intuicji wartości jest najwyraźniej próbą rozwiązania problemu konieczności sądów dotyczących wartości, w tym również wartości moralnych. Moore najwyraźniej stwierdza, że „głównym zadaniem etyki, jako nauki systematycznej, jest właśnie uzasadnienie poszczególnych sądów, dotyczących oceny" [56].

Czy zatem wysunięta przez Moore'a i innych pokrewnych mu myślicieli brytyjskich propozycja pod inną tylko aparaturą pojęciową nie daje w gruncie rzeczy tego, czego nam trzeba: koniunkcji apodyktyczności i empiryczności w tezach etyki? Czy pod osłoną niezależnej od doświadczenia, apriorycznej intuicji wartości nie kryje się de facto doświadczenie moralne i czy w związku z tym nie dokonano tu bezwiednie rozszerzenia pojęcia doświadczenia?

Otóż w związku z powyższymi pytaniami należy przede wszystkim zauważyć, że w refleksji typu metodologicznego liczy się nie tylko sama „rzecz", lecz także — co najmniej na równi — sposób, w jaki się ją „widzi" i określa. Wszak cały sens uprawiania epistemologii i metodologii wiedzy polega ostatecznie na tym, by dobrze określić charakter

---

[52] Por. G. E. M o o r e, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, przekł. pol. Cz. Znamierowskiego: *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 5 n.

[53] Por. tamże, s. 6 n. Wiara w definiowalność dobra, a ogólniej w analityczność zdań o dobru jest więc skażona błędem. Rzecz jasna, przez definiowalność rozumie się tutaj rozkładalność pojęcia złożonego na jego elementy składowe (tamże oraz s. 10).

[54] Tamże, s. VII.

[55] Tamże.

[56] Tamże, s. 5 n. Stanowisko D. W. Rossa i innych spośród wyżej wymienionych intuicjonistów brytyjskich można scharakteryzować identycznie ze stanowiskiem Moore'a, ponieważ to, co ich przede wszystkim od niego różni, dotyczy przedmiotu (zakresu, granic) intuicji, nie zaś jej charakteru epistemologicznego i metodologicznego (roli w teorii etycznej). Por. S. S o l d e n h o f f, *O intuicjonizmie etycznym*, Warszawa 1969, s. 26 nn. oraz tegoż autora: *Słuszność i obowiązek w etyce W. D. Rossa*, „Etyka", 1 (1966) 224.

stosowanych w danej dziedzinie zabiegów poznawczych, by je właściwie zakwalifikować oraz oceniać ich wartość. Stąd też sprawa wyboru i przydzielenia odpowiednich nazw jest tutaj podstawowo ważna. Użycie bowiem takiej czy innej nazwy jest właśnie aktem takiej lub innej epistemologicznej czy metodologicznej klasyfikacji danego zabiegu, aktem „rozpoznania" i zaklasyfikowania samej „rzeczy". Doniosłość nazywania rzeczy ich właściwymi imionami płynie zresztą również ze społecznej funkcji wiedzy, w tym również metodologicznej, z potrzeby intersubiektywnego komunikowania jej wyników. Z tego właśnie powodu nie może nas absolutnie zadowalać samo to, że jakiś metodolog czy teoretyk danej dyscypliny wiedzy — dato non concesso zresztą w przypadku intuicjonistów brytyjskich — de facto robi x, jeśli sobie tego dokładnie nie uświadamia i nie daje temu intersubiektywnie komunikowalnego wyrazu. Stosowanie w tym przypadku taryfy ulgowej względem roboty metateoretycznej danego badacza równałoby się podstawie tolerowania błędu w dziedzinie badań rzeczowych. Oczywiście sytuacja wygląda jeszcze gorzej, gdy metodolog robiąc de facto x, twierdzi, że robi y, czy nawet nie x. Tytułem przykładu warto znowu wrócić do Kanta.

Odpowiednio usprawniony w rozpoznawaniu „etycznych fenomenów" badacz bez trudu dostrzeże w jego systemie żywo funkcjonujący nurt doświadczenia, mimo jego oficjalnego zdelegalizowania przez tego myśliciela. Owszem, podstawowe wrażenie z lektury dzieł etycznych autora *Uzasadnienia metafizyki moralności,* to nade wszystko pasjonujący udział w dramacie badacza szukającego w przejmujący sposób wyrazu dla jednego: dla nieodpartego, przemożnego naporu „prawa moralnego we mnie". Mimo jednak całego uznania i podziwu, jaki z tego tytułu żywimy dla Kanta-„jasnowidza", nic nas nie upoważnia do darowania Kantowi-metodologowi jego opacznej diagnozy metodologicznej i teoretycznej interpretacji niewątpliwie doświadczalnego „przypadku", z którym miał tak niesłychanie bliski i żywy kontakt. Dla analogicznych powodów nie możemy także uznać propozycji wymienionych intuicjonistów za propozycję oparcia apodyktyczności twierdzeń etycznych na odpowiednio dla tych celów poszerzonej bazie doświadczalnej. Owszem, istnieje u nich wyraźnie świadomość konieczności rozszerzenia pojęcia poznania, nauki realnej, nie idzie jednak z nią w parze równie wyraźna świadomość poszerzenia jej podstawy: doświadczenia. Przeciwnie, dla etyki proponuje się wyraźnie, przynajmniej de nomine, model wiedzy, nauki „bez doświadczenia", „nauki apriorycznej". Z tej właśnie przyczyny propozycja wymienionych intuicjonistów może się wydać a limine tworem wysoce podejrzanym. Cóż to bowiem za wiedza o rzeczywistości moralnej, tak bardzo realnej, codziennej, która umie się doskonale obywać bez

bezpośredniego intersubiektywnie kontrolowalnego kontaktu z jej konkretnymi przejawami, czyli bez doświadczenia? Czy zatem zamiast trwożliwie uciekać jak najdalej od doświadczenia w etyce, nie należy raczej przyjrzeć się problemowi bardziej z bliska i zaakceptować słuszną w zasadzie tendencję szukania oparcia dla etyki w doświadczeniu, a tylko poszerzyć nieco — ale za to świadomie i pod jego własnym imieniem — jego „amplitudę", zamiast szukać budzących z góry nieufność rozwiązań.

Omawianej wyżej wersji intuicjonizmu zarzucamy więc przede wszystkim „ukrycie" doświadczenia moralnego. Z tego jednak wcale nie wynika, iż chodzi nam wyłącznie tylko o samo przydzielenie mu odpowiedniej nazwy. Sprawą wysoce dyskusyjną pozostaje, czy koncepcja doświadczenia moralnego zakonspirowana pod postacią intuicji wartości stanowić by mogła wystarczającą podstawę połączenia empiryczności i apodyktyczności twierdzeń etycznych, w szczególności zaś dla efektywnego połączenia apodyktyczności i empiryczności w takiej postaci, w jakiej tego domagają się pytania wyrosłe na gruncie analizowanych faktów. Tę właśnie sprawę chcemy z bliska rozważyć, analizując próbę rozwiązania naszego problemu przedstawioną przez autorów, którzy nie „chowając pod korcem" intuicji wartości, nazwali ją wprost doświadczeniem. Chodzi tu więc głównie o rozważenie propozycji przedstawionej przez czołowych fenomenologów E. Husserla i M. Schelera.

FENOMENOLOGICZNE DOŚWIADCZENIE MORALNE

Max Scheler rozpoczyna drugą część swego dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* od stwierdzenia: „Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik muss sich auf „Erfahrung" gründen" [57]. Stwierdzenie to ponad wszelką wątpliwość wyraża naczelną ambicję metodologiczną fenomenologów w odniesieniu do etyki: chodzi im o zagwarantowanie etyce obiektywnej wartości poznawczej przez pokazanie bezpośredniego kontaktu poznawczego z badanym przez nią przedmiotem. Przedmiotem badanym jest istota fenomenu moralności. Bezpośredni z nią kontakt poznawczy to doświadczenie. Jeśli tedy etyka ma się wylegitymować wobec nas jako wartościowa wiedza, musi się oprzeć na doświadczeniu moralności.

Fenomenologowie widzą nieprzemijalną wartość etyki Kanta i wyłączną zasługę jej twórcy w tym, że uwolnił jej przedmiot: moralność

---

[57] M. Scheler, *Der Formalismus...*, Bern-München 1966, s. 179.

od elementów względem niej heterogennych [58]. Mimo to wąska — według nich — baza epistemologiczna uniemożliwiła mu dokładne „widzenie" i dokonanie adekwatnego opisu tego przedmiotu, owszem, opis ten stał wyraźnie na usługach doktryny o „prawodawczym z siebie rozumie" [59], a nadto był podyktowany nadmierną obawą przed „zempiryzowaniem" etyki, obawą wywodzącą się z błędnego założenia, iż każda treść może być li tylko zmysłowo uchwytną [60]. Spoglądając z takiej perspektywy, Kant wyłączył z opisu istoty moralności treść: to, co w sobie wartościowe, to, co przez się powinne, a pozostawił jedynie formę: powinność (Sollen). Odjąwszy jednak w taki sposób podstawę dla powinności (Sollen) w samej treści (w „das Sollende"), w przedmiocie, był zmuszony szukać dla niej oparcia w aktywności samego podmiotu, w szczególności zaś w samorzutnej funkcji rozumu [61]. W taki to sposób miejsce opisu fenomenu moralności zajęło dokonane pod jego firmą doktrynalne „wyjaśnienie", które niemal unicestwiło to, co miało „opisać" (i w „opisanym" wyjaśnić). W imperatyw kategoryczny każe nam bowiem Kant wierzyć jako w „fakt czystego rozumu praktycznego" [62]. Słuszna, skierowana przeciw empiryzmowi tendencja Kanta stawiania moralności poza zasięgiem doświadczenia zmysłowego znalazła zupełnie opaczne dla siebie ujście w racjonalistycznym formalizmie. Przyczynę tego obrotu sprawy upatrują fenomenologowie — nie bez słuszności — w niedostatecznym dopuszczeniu do głosu samego przedmiotu, samej moralności, w niedostatecznym zwrocie ku niej samej (zur Sache selbst). Droga do przełamania permanentnego kryzysu w etyce leży więc nie w samej tylko krytyce empiryzmu w postaci psychologizmu czy socjologizmu etycznego [63], ale również w przełamaniu racjonalistycznego formalizmu. Nade wszystko jednak w uznaniu dwu, ściśle zresztą z sobą powiązanych faktów: przedmiotowego i epistemologicznego. Pierwszym jest specyficzna dla moralności treść, materia: wartość. Drugim — jej bezpośrednie uobecnianie się podmiotowi w specyficznych przeżyciach po-

---

[58] Tamże, s. 9, 29, 66. Husserl poświęcił wiele uwagi zagadnieniom etyki i metaetyki. Pozostawione rękopisy dotyczące tego tematu znajdują się w Archiwum jego imienia w Louvain. Na ich podstawie Roth zrekonstruował paralelnie do *Logische Untersuchungen* dzieło, które zatytułował *Edmund Husserls etchische Untersuchungen* (Haag 1960), na którym tutaj się opieramy. Uwagi na temat *Badań etycznych* Husserla przedstawiłem w artykule: *O pewnej koncepcji etyki. Na marginesie „Badań etycznych" Husserla*, „Zeszyty Naukowe KUL", 11 (1968), nr 1, s. 59-65.

[59] Hartmann, dz. cyt., s. 100.

[60] Por. Scheler, dz. cyt., s. 66; Hartmann, dz. cyt., s. 102 nn.

[61] Por. Scheler, dz. cyt., s. 86; Hartmann, dz. cyt., s. 99 nn.

[62] Por. Scheler, dz. cyt., s. 67.

[63] Por. Husserl, *Ethische Untersuchungen*, s. 26.

znawczych: w doświadczeniu wartości. Dokładnie tego zabrakło Kantowi [64]. Bezpośredniość kontaktu z samymi wartościami, jaką nam te przeżycia umożliwiają, sprawia, że wiedza — dzięki tym przeżyciom uzyskana — posiada epistemologiczną rangę przedmiotowej wiedzy doświadczalnej, jakkolwiek nie ma ona nic wspólnego z niepewnością wiedzy opartej na zmysłowo uchwytnych faktach i na sumującej je indukcji [65]. Owszem, niezależność doświadczenia wartości od doświadczenia zmysłowego nadaje wiedzy etycznej charakter aprioryczny i w tym sensie konieczny, apodyktyczny, nie przeszkadzając jej być równocześnie rzetelnie empiryczną [66]. Na gruncie doświadczenia wartości postulowana przez nas etyka o tezach empirycznych, a zarazem apodyktycznych, zdaje się więc uzyskiwać w końcu wymaganą dla siebie podstawę. Wszystko to skłania do tym uważniejszego przeanalizowania przedstawionej propozycji rozwiązania naszego problemu, tym bardziej że proponowany wynik podaje się jako rezultat dialogu z samą rzeczywistością moralną. Zwróćmy więc przede wszystkim uwagę na koncepcję dla poruszonej tu problematyki absolutnie podstawową, tj. koncepcję bezpośredniej intuicji wartości, która ma być równoważna z proponowanym przez nas wyżej rozszerzeniem pojęcia doświadczenia i w dalszym następstwie pojęcia nauki doświadczalnej.

E. Husserl w *Ideach* najwyraźniej w tym zamiarze stwierdza: „A więc za doświadczenie [rozumie się w sensie empirystycznym — TS] podstawimy coś ogólniejszego — »naoczność« — i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną [znowu — rzecz jasna — w sensie empirystycznym — TS]” [67]. Owszem, Husserl, a za nim Scheler, z wyraźnie deklarowanym zamiarem rozszerzenia pojęcia doświadczenia i nauki doświadczalnej, używają odpowiednich nazw, a nawet dla tych celów tworzą nowe. Tak właśnie Husserl wprowadza do epistemologicznego i metodologicznego słownika fenomenologii pojęcie „naocznego przeżycia” lub „naoczności” (Anschauung) czy też „bezpośredniego widzenia” (νοεῖν) jako „ostatecznego źródła uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń” o danej dziedzinie przedmiotów [68]. Na szczególne podkreślenie zasługuje tu ekspozycja podwójnej funkcji epi-

---

[64] Por. Scheler, dz. cyt., s. 67 n.

[65] Tamże, s. 68.

[66] Zostaje tu więc w jakiś sposób przełamana opozycja empiryczności i aprioryczności.

[67] Zob. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 68. Dzieło to cytować będziemy odtąd skrótem *Idee*.

[68] Tamże, s. 16, 66 n.; por. również Scheler, dz. cyt., s. 179; por. również H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1960, s. 131, 379 nn., oraz Roth, dz. cyt., § 15-22 oraz § 36.

stemologicznej i metodologicznej owej naoczności. Prezentuje ona sam przedmiot, o którym mowa w twierdzeniu, a zarazem stanowi ostateczne uprawomocnienie tego twierdzenia, przynajmniej wówczas, gdy owa naoczność zostaje zamieniona w tzw. „widzenie istotnościowe". Według Husserla mianowicie owych przeżyć naocznych nie można zawężać do doświadczeń w zwykłym tego słowa rozumieniu, czyli do spostrzeżeń zmysłowych (zewnętrznych czy wewnętrznych), skierowanych zawsze na jakiś indywidualny przedmiot. Przeciwnie, „doświadczającą albo ukazującą coś indywidualnego naoczność można łatwo przemienić w widzenie istotnościowe (ideacja) [...] Tym, co zobaczone, jest wtedy odpowiednia czysta istota albo eidos [...] [69] A zatem obok „widzenia zmysłowego" mamy równie jak ono „bezpośrednie widzenie istotnościowe" (Wesensanschauung) [70]. I chociaż „obydwie odmiany naocznego ujmowania są różne" [71] i z racji struktury przedmiotu (indywidualny, ogólny), jakości samego aktu, a przede wszystkim z racji epistemologicznego charakteru dostarczanego przez odnośny akt poznania, to jednak obie one są na równi „przeżyciem naocznym", dającym bezpośredni ogląd tego, co w nich dane [72].

Podobnie jak istoty w ogóle, tak też — w szczególności — są nam bezpośrednio dane w odpowiednich przeżyciach poznawczo-emocjonalnych ich przedmioty: wartości [73]. Swą koncepcję „doświadczenia aksjologicznego" (Wertschauung, Wertschau, Wertfühlen, Wertgefühl) formułuje Husserl głównie w swych notatkach do wykładów z etyki, w oparciu o które A. Roth zrekonstruował wydane 1960 r. *Edmund Husserle Ethische Untersuchungen.* Jest to próba powiązania aprioryzmu Kanta ze „zmysłem moralnym" Hume'a w konstrukcji tzw. „Apriori des Emotionalen", mającej stanowić epistemologiczną istotę doświadczenia wartości [74].

Jeszcze bardziej wyraziste są odnośne sformułowania — idącego zresztą torem Husserla — M. Schelera [75]. Fenomenologia była dla niego

[69] *Idee*, s. 69.

[70] Tamże, s. 66.

[71] Tamże, s. 25.

[72] Tamże, s. 66.

[73] Tamże, s. 115 n.

[74] Roth, dz. cyt., § 36, 10; por. również A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim an Glen 1956, s. 119, 131, 379-388. Roth (op. cit., s. 72) pisze: „Die Idee einer reinen Ethik hat sich in dem »Zweifrontenkrieg« Husserls gegen den etchischen Psychologismus und Empirismus einerseits und den ethischen Rationalismus und Formalismus andererseite mehr und mehr geklärt".

[75] Na temat stosunku poglądów etycznych Schelera do poglądów filozoficzno-moralnych Husserla por. T. Styczeń, *O pewnej koncepcji etyki...*

przede wszystkim teorią wejścia w bezpośredni kontakt poznawczy z „rzeczami" (Sachen), dla oznaczenia którego posługiwał się najchętniej nazwą „doświadczenie fenomenologiczne" (Phänomenologische Erfahrung) [76]. Owszem, z tego powodu właśnie uważał fenomenologię za „najbardziej radykalny empiryzm i pozytywizm wszelkich czasów" [77]. Szczególną odmianę doświadczenia fenomenologicznego stanowi doświadczenie aksjologiczne (Wertfühlen), tj. doświadczenie, w którym uobecniają się podmiotowi wprost takie fenomeny, jak wartość czy powinność. Kluczem tej teorii jest, według Schelera, fenomenologia przeżyć emocjonalnych (Fühlen) [78]. Wprowadza on przede wszystkim podstawowe rozróżnienie pomiędzy przeżyciami emocjonalnymi jako prostymi stanami świadomości, bez jakichkolwiek przedmiotowych odpowiedników (tzw. emocje „rozlane", jak np. stan depresji), oraz przeżyciami emocjonalnymi, „skierowanymi" ku jakimś przedmiotom. Przeżycia emocjonalne tego rodzaju ujawniają przez to samo swą intencjonalną strukturę, przysługującą im na równi z tymi aktami, dzięki którym jesteśmy świadomi czegoś [79]. Otóż wśród intencjonalnych przeżyć emocjonalnych na szczególne wyróżnienie zasługuje odmiana tych aktów emocjonalnych, w których ujawniają się nam bezpośrednio takie jakości, jak piękno, dobroć. Ich szczególna rola („eine besondere Klasse emotionaler Akterlebnisse") [80] zaznacza się już w tym, że stanowią one podstawę dla innych, bardziej jeszcze „specjalnych" przeżyć intencjonalno-emocjonalnych, jak akty preferencji (Vorziehen und Nachsetzen) wartości: miłości i nienawiści [81]. Najbardziej jednak właściwą cechą dla tego rodzaju intencjonalnych przeżyć (Fühlen von Werten, Wertfühlen) — wyróżniającą je zarówno od „rozlanych" emocji, jak i od niepoznawczych, choć intencjonalnych przeżyć emocjonalnych — jest to, iż pełnią one autentycznie poznawczą funkcję [82]. Poznanie uzyskane w tak rozumianym doświadczeniu wartości posiada, według Schelera, niepodważalną, obiektywnie absolutną ważność. Odsłania nam bowiem z taką oczywistością i ścisłą dokładnością treść wartości, ich pozycję hierarchiczną i wzajemne związki, że dalsze ich wyjaśnienie jest już zbędne, a nawet niemożliwe [83]. „Was wir also [...] hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen. »Emotionale Ethik« [...] ist durchaus nicht

---

[76] Scheler, dz. cyt., s. 69-72; por. również Spiegelberg, dz. cyt., s. 241.
[77] Scheler, dz. cyt., s. 72.
[78] Tamże, s. 84 n., 90.
[79] Tamże, s. 272 n., 277.
[80] Tamże, s. 274.
[81] Tamże, s. 48, 85 nn., 107-110, 274 n., 285.
[82] Tamże, s. 274.
[83] Tamże, s. 69 n., 86, 90, 179, 268, 275.

notwendig »Empirismus« im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen und Nachsetzen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es »Evidenz« und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung. Scharf scheiden wollen wir — was den Begriff des Apriori überhaupt betrifft — auch die Tatsache des Apriori, d.h. der Wesenheiten und ihrer von Induktion unabhängingen Zusammenhänge, von allen Versuche, das »Apriori« weiter verständlich zu machen oder gar zu erklären" [84].

W rozumieniu Husserla i Schelera koncepcja „doświadczenia wartości" daje zatem dokładnie etyce to, czego ona wymaga dla ukonstytuowania się w swym specyficznie metodologicznym charakterze. Fenomenologicznie rozumiane doświadczenie moralne gwarantuje bowiem tezom etyki [85] rzetelnie doświadczalny, a zarazem apodyktyczny, ogólnie ważny charakter [86]. Wszak doświadczenie to odsłania nam wprost istotę samego fenomenu, a więc jego konieczną strukturę wewnętrzną i wypływające z niej konieczne, tj. ogólnie ważne związki czy to jako jej nieodzowne implikacje, czy jako konieczne konsekwencje [87]. Czy więc fenomenologiczna koncepcja doświadczenia moralności łącznie z implikowaną przez nią koncepcję doświadczenia w ogóle nie daje nam wystarczającej podstawy dla zadowalającego pod każdym względem rozwiązania metodologicznego problemu etyki? Czy nie należy po prostu przedstawionego nam przez fenomenologów rozwiązania przyjąć jako w pełni odpowiadającego wysuwanym przez pytania życia postulatom pod adresem poznania etycznego: empiryczności i apodyktyczności? Czy trzeba jeszcze czegoś więcej?

Przypomnijmy przede wszystkim, że sam postulat empiryczności etyki został sformułowany w oparciu o to, że odnośne pytania moralne jawią się zawsze w kontekście egzystencjalnie danych sytuacji moralnych. Są one pytaniami wyrastającymi z konkretnych, realnych drama-

[84] Tamże, s. 85 n.

[85] Tamże, s. 90.

[86] H u s s e r l, *Idee*, s. 67.

[87] Por. G. H u n t e r, *Max Scheler's Epistemology of the Emotions*, „The Modern Schoolman", XVI (1939) 51-54; C. M. E v e l y n, *A Phenomenological System of Ethics*, „Philosophy", VII (1932) 414-430, VIII (1933) 52-65; A. M o o r e, *Emotivism and Intentionality*, „Ethics", 71 (1960/1) 175-187; A. S c h u t z, *Max Scheler's Epistemology and Ethics*, „The Review of Metaphysics", XI (1957) 304-314; M. D u p u y, *La Philosophie de Max Scheler*, PUF 192.

tów życia ludzkiego. Tę właśnie okoliczność usiłowali docenić naturaliści i ona skłoniła ich do szukania oparcia dla etyki w doświadczeniu. Musieliśmy jednak odrzucić naturalistyczną próbę rozwiązania problemu etyki, ponieważ zbyt wąsko potraktowana koncepcja doświadczenia odbierała etyce inne, nieodzowne dla niej znamię, na równi z empirycznością zresztą postulowane przez doświadczenie moralne, i pytania z niego wyrastające, znamię apodyktyczności. Ocalenie integralnego charakteru metodologicznego etyki widzieliśmy w odpowiednim poszerzeniu pojęcia doświadczenia. Z tego także powodu je postulowaliśmy. Czy zatem w pełni zadowalającego spełnienia wysuwanego postulatu nie znajdujemy w przedstawionej wyżej koncepcji doświadczenia fenomenologicznego?

Na to pytanie można udzielić odpowiedzi jedynie poprzez zwrócenie uwagi znowu na te elementy doświadczenia moralnego, dzięki którym jest ono w ogóle doświadczeniem i dzięki którym odpowiedzi na pytania wyrosłe na gruncie doświadczenia moralności mogą w ogóle pretendować do tytułu twierdzeń empirycznie uprawomocnionych. Chodzi zatem o wyeksponowanie tych elementów doświadczenia moralnego, które postulując poszerzenie zakresu zawężonej u empirystów jego koncepcji, równocześnie określą właściwe i nieprzekraczalne dla tego poszerzenia granice.

Otóż zastrzeżenia, jakie w kontekście poszukiwania właściwego rozwiązania naszego problemu powstają wobec fenomenologicznej propozycji rozszerzenia pojęcia doświadczenia, pochodzą z troski o zabezpieczenie w niczym nie uszczuplonego, oryginalnego depozytu doświadczenia moralnego i budowanej na tym doświadczeniu etyki. Depozyt ten wydaje się nam bowiem znowu — choć od innej strony niż u naturalistów — zagrożony w fenomenologicznej koncepcji doświadczenia. Niepokoić się musimy mianowicie o to, czy fenomenologiczna koncepcja doświadczenia w ogóle, a moralnego w szczególności, dostatecznie nam gwarantuje nieodzowną dla doświadczenia bezpośredniość kontaktu poznawczego z odnośną rzeczywistością, zwłaszcza moralną, tak, jak ona w sobie jest.

Propozycja wymienionych fenomenologów na temat doświadczenia w etyce wydaje się na pierwszy rzut oka iść całkowicie po linii postulowanego przez nas poszerzenia zakresu doświadczenia. Wydaje się także, że i po stronie fenomenologów równie wyraźnie widzi się i określa granice dla tego poszerzenia. Mamy tu na myśli ze wszech miar słuszne stwierdzenie fenomenologów-etyków, że doświadczenie moralne — jak zresztą wszelkie doświadczenie — winno spełniać przede wszystkim rolę „bezpośredniej prezentacji źródłowej" jako „ostatecznego źródła upraw-

nienia wszelkich rozumnych twierdzeń" [88] o danej dziedzinie przedmiotów, w naszym przypadku twierdzeń etyki. Tę właśnie bezpośredniość kontaktu poznawczego z odnośnym przedmiotem uznaliśmy, podobnie jak fenomenologowie, za absolutnie podstawowy warunek dla proponowanej przez nas „rozszerzonej" koncepcji doświadczenia. Przyjmując ten warunek musieliśmy tak „poszerzać" pojęcie doświadczenia, aby mogła w nim dojść do głosu wszelka swoista dla danej dziedziny rzeczywistości treść, aby mogła się w swej oryginalności i specyfice w sposób nie uszczuplony poznawczo uobecnić, przedstawić. Chodziło więc w tym warunku o usunięcie wszelkich przeszkód w formie „z góry" stawianych zastrzeżeń ze strony podmiotu (np. tylko poznanie zmysłowe), udaremniających niejako a priori pełną samoprezentację danego przedmiotu wobec poznającego podmiotu [89].

Jak można sądzić, to samo powiedzieliby również fenomenologowie. Wydaje się, iż do tego właśnie sprowadza się ich hasło „powrotu do rzeczy" („zurück zur Sache!"). W naszym jednak rozumieniu tenże sam warunek bezpośredniości równocześnie pełni rolę warunku bezwzględnie „ograniczającego" pojęcie doświadczenia. Rolę tę zresztą pełni dokładnie z tego powodu, z jakiego pełnił rolę warunku „rozszerzającego". Powodem tym jest bowiem znowu sama rzeczywistość moralna, której doświadczamy, taka, jaką znamy. Jak bowiem jeszcze to zostanie pokazane, cała swoista treść moralna jest i pozostaje sobą o tyle, o ile jest treścią na wskroś realną i konkretną. Gdyby to, co mnie obowiązuje bezwzględnie, nie obowiązywało mnie rzeczywiście, nie obowiązywałoby mnie wcale. Poza tym to, co mnie obowiązuje, nie obowiązuje mnie nigdy „w ogóle", lecz zawsze i tylko w konkretnych zdeterminowanych sytuacjach. Dlatego też „treść moralna" jedynie dzięki swej realności i konkretności może być i jest de facto doświadczana jako treść moralna.

Proponowana przez nas koncepcja doświadczenia zawiera więc w warunku bezpośredniości inny warunek, niejako z poprzednim współdany, poniekąd warunkujący bezpośredniość doświadczenia takiego przedmiotu, jak moralność, gdyż warunkujący w ogóle fakt możliwości doświadczenia czegoś takiego, jak moralność. Rzecz oczywista, jaka ona jest, wiemy i wiedzieć możemy tylko z bezpośredniego jej ujęcia. W tym wszakże ujęciu jawi się nam ona taka i tak — tj. jako realna i konkretna — że „inna" wcale by nią nie była. Jeśli jest taka, to tylko więc takiej

---

[88] H u s s e r l, *Idee*, s. 67.

[89] Ten sam warunek pełni jednak zarazem rolę czynnika ograniczającego zakres pojęcia doświadczenia.

można doświadczać. Istnieje tu zatem jakby wzajemne warunkowanie się doświadczanego przedmiotu i jego doświadczenia. Przedmiot objawiający nam swe osobliwości zarazem determinuje — dostrzegamy to wprost w akcie samozwrotnej refleksji — charakter i specyfikę jego poznawczego ujęcia. Nietrudno jednak zauważyć, że inicjacja wychodzi tu od „świata rzeczy". Trzeba bowiem nie tylko być, aby poznawać, ale także trzeba być, aby być poznawanym i tak być, jak się jest poznanym. Można istnieć nie poznając, lecz nie można poznawać nie istniejąc, nie można też poznawać tego, czego nie ma, chyba żeby stwarzanie fikcji uznawać za poznanie.

Stąd jeśli pojęciu doświadczenia stawiamy warunek bezpośredniości poznawczego ujęcia przedmiotu takim, jakim on jest w sobie, i jeśli ten przedmiot (treść moralna) jest po prostu sobą dlatego, że przedstawia określoną realność konkretną, to w takim razie pojęcie doświadczenia moralnego wraz z warunkiem bezpośredniości musi także spełniać warunek konkretności. Ponieważ z kolei o konkretności doświadczenia decyduje sam realny, egzystencjalny charakter jego przedmiotu, stąd też warunek bezpośredniości doświadczenia implikuje warunek poznawczego kontaktowania podmiotu z transcendentnym w stosunku do niego, egzystencjalnie danym przedmiotem. Rzetelne traktowanie warunku bezpośredniości jako elementu definiującego doświadczenie wymaga zatem uznania konkretności i egzystencjalnej transcendentności za cechy nieodzowne i charakterystyczne dla doświadczenia. W sumie, jeżeli doświadczenie nie byłoby sobą, gdyby nie spełniało warunku bezpośredniości w poznawczym kontaktowaniu nas z rzeczywistością, to w takim razie, z uwagi na sam charakter doświadczalnej rzeczywistości — nie byłoby sobą także, gdyby nie spełniało warunków implikowanych przez warunek bezpośredniości: egzystencjalnej transcendentności i konkretności. Bezpośredniość oraz egzystencjalna transcendentność i konkretność stanowią więc między sobą nierozłączny i jednocześnie nieodłączny od konsekwentnie pojętego doświadczenia zespół znamion charakterystycznych. Doświadczenie, któremu by którekolwiek z tych znamion próbowano odebrać, przestawałoby być z miejsca doświadczeniem, w każdym razie doświadczeniem moralnym.

Postawienie warunku konkretności jako nieodzownego elementu pojęcia doświadczenia pozostawia oczywiście zupełnie otwartą sprawę dalszej determinacji samej treści i bliższej determinacji sposobu jej poznawczego ujęcia, jej doświadczenia. Nie przesądza, czy ta konkretna treść jest w danym przypadku materialna i w związku z tym jedynie zmysłowo spostrzeżeniowo-doświadczalna, czy też niematerialna, jakoby intelektualnie

doświadczalna [90]. Nie rozstrzyga także niczego odnośnie do ontycznej struktury czy kategorii bytowej przedmiotu doświadczenia. Doświadczać można równie dobrze czegoś, co posiada status ontyczny substancji, jak też jakości czy relacji lub ich zespołu. To, co w tym kontekście jest istotne, a więc nieodzowne, to realny i konkretny charakter doświadczenia przedmiotu, doświadczanej treści, jako warunek ze strony „rzeczy", bez którego spełnienia poznawcze jej ujęcie nie tylko nie mogłoby być uznane za bezpośrednie, czyli doświadczalne jej ujęcie, ale nawet w ogóle nie mogłoby dojść do skutku. Nie byłoby bowiem niczego do poznawczego ujęcia, nie byłoby treści, zabrakłoby przedmiotu. Zabrakłoby także pytań i problemów, które te treści wzbudzają i dla których rozwiązania czujemy się intelektualnie przynagleni do budowania odpowiednich teorii zdolnych adekwatnie wyjaśnić te właśnie egzystencjalnie i konkretnie dane treści.

Otóż nasz sprzeciw wobec fenomenologicznej koncepcji doświadczenia w ogóle, a moralnego w szczególności, płynie najbardziej podstawowo stąd, że wspomniani fenomenologowie zupełnie programowo wyłączają z obrębu doświadczenia warunek egzystencjalnej transcendentności przedmiotu, a także konkretności.

W miejsce egzystencjalnej transcendentności proponuje się transcendentność gwarantowaną rzekomo samą strukturą aktu poznawczego, mianowicie tzw. intencjonalnością [91]. Otóż, zdaniem samych tych autorów, tak rozumiany warunek transcendentności spełniają równie dobrze akty poznania realnej rzeczywistości, co akty czystej fantazji, imaginacji. Trudno nam w kontekście doświadczenia moralności i specyficznej dla niej treści i charakteru zadowolić się tak rozumianą transcendentnością doświadczenia. Powinność spełnienia tego tu oto czynu, która nie byłaby powinnością rzeczywistą, przestaje nas w ogóle interesować. Nie jest bowiem tym, o co nam chodzi i po co chcemy etykę budować, dlaczego w ogóle odczuwamy jej teoretyczną i praktyczną niezbędność. Powinność „nierzeczywista" może dokładnie wzbudzać tyle zainteresowania, co Bóg „nie istniejący" w odnośnym kontekście. Otóż zakładając klamrę na egzystencjalną transcendentność przedmiotu doświadczenia moralnego i w ogóle doświadczenia, fenomenologowie rozmijają się po prostu z samym przedmiotem etyki, nie mówiąc już o tym, że usuwają — w naszym przekonaniu — samą podstawę bezpośredniości doświadcze-

---

[90] Klasyczna filozofia znała pojęcie „ratio particularis", którym posługiwała się dla tłumaczenia poznania istnienia (sądy egzystencjalne). U Arystotelesa mamy wyraźne wzmianki na temat poznania tego, co słuszne in concreto (poznanie fronetyczne), w *Etyce Nikomachejskiej* (VI, 11, 1143a 25 — 1143b. 15).

[91] Husserl, *Idee*, s. 7 nn., 25 nn.; Scheler, op. cit., s. 68 n.

nia, a więc cechę, którą sami uznali za jego nieodzowny warunek. W tej sytuacji deklarowana przez nich „bezpośredniość widzenia" czy „bezpośredniość źródłowej prezentacji" staje się czysto postulatywna, a w dodatku myląca. Odkąd bowiem wyłączono z obrębu fenomenologicznego doświadczenia treści istniejące jako istniejące, odtąd deklarowane przez fenomenologów „bezpośrednie widzenie samej rzeczy" nie jest już i nie może być widzeniem samej rzeczy, lecz co najwyżej czegoś, co stanęło między samą rzeczą a podmiotem, a co błędnie wzięto za samą rzecz. De facto „fenomenologiczne doświadczenie" czy „bezpośrednie widzenie" nie dotyka już — mimo deklaratywnych zapewnień fenomenologów — samej rzeczy, lecz tylko pojęć fenomenologa o rzeczach, „urzeczowionych" abstraktów, zreizowanych hipostaz bądź też w poszczególnych przypadkach „urzeczowionych wyobrażeń". Nawet bowiem spostrzeżenie realnego — a więc tego oto tutaj — istniejącego przedmiotu staje się z miejsca tylko wyobrażeniem o nim, gdy jego istnienie „weźmie się w nawias". O takich hipostazach można co prawda mówić, że są „samymi rzeczami", twierdzenie to nie wyjdzie jednak poza czysto deklaratywną enuncjację. Sens bowiem tych „rzeczy" zostaje tak dalece zmodyfikowany, że poza wspólnotą brzmienia czy kształtu wszystko inne, co mogłoby jeszcze wiązać fenomenologicznie rozumiany termin „rzecz" z rzeczą, sprowadza się do „pium desiderium". W tej sytuacji słuszne hasło fenomenologów „Zurück zur Sache!" czy deklaracje w rodzaju „fenomenologia najbardziej radykalnym empiryzmem i pozytywizmem wszystkich czasów" mogą jedynie wprowadzać w błąd. Doświadczenie bowiem takich „rzeczy" i „bezpośredni ogląd" takich treści nie dają żadnych podstaw do formułowania twierdzeń pretendujących do orzekania o tej rzeczywistości, która nas wprost niepokoi sobą samą, a czego wyrazem są powstające w bezpośrednim kontakcie z nią pytania. Pośrednio przyznaje to zresztą sam Husserl. Uderzająca jest tutaj analogia, na jaką on wskazuje, pomiędzy stosunkiem do rzeczywistości jego „czystej ejdetyki" a poglądem Hume'a na charakter wiedzy o relacjach pomiędzy ideami [92]. W końcu więc — mimo wyraźnych enuncjacji Husserla, a zwłaszcza Schelera, wyrażających konieczność oparcia etyki o doświadczenie [93] — musimy wyrazić zasadniczą wątpliwość co do empirycznego uprawomocnienia twierdzeń etyki opartej na takim doświadczeniu.

Wyłączenie warunku egzystencjalnej transcendentności spośród zespołu znamion charakteryzujących doświadczenie musi z kolei prowadzić do zasadniczej modyfikacji, a nawet uchylenia warunku konkretności doświadczanego przedmiotu.

---

[92] Husserl, *Idee*, s. 7 nn., 25 nn.

[93] Por. zdanie cytowane na wstępie niniejszego paragrafu.

Tym, czego doświadczamy, jest — według fenomenologicznego ujęcia doświadczenia — istota, „eidos". „Istocie zaś właściwa jest ogólność" — pisze Husserl [94]. I jeśli nawet powie, że „sąd o istotach może być przekształcony w bezwarunkowo ogólny sąd o jednostkowych wypadkach tych istot jako takich", to i tak nie wolno stąd wnosić, że orzeka on przez to samo o konkretnie istniejących przedmiotach. Przeciwnie, sądy tego rodzaju „nie uznają żadnego i n d y w i d u a l n e g o b y t u [podkr. TS], chociaż nawet sądzą o czymś indywidualnym", ponieważ sądzą one „właśnie w czystej, dla istot charakterystycznej ogólności" [95]. Tak zatem nie tylko ogólność, ale nawet konkretność czy indywidualność danego w doświadczeniu fenomenologicznym przedmiotu nie pozostają w żadnym stosunku do jego istnienia, do jego realności. Zresztą Husserl najwyraźniej stwierdza, że uchwycenie istoty (Wesenserfassung), czyli „uprzedmiotowiająca naoczność istotnościowa polega na tym, że indywidualne wypadki jednostkowe istoty są dla nas widoczne, ale nie polega na ich doświadczeniu" jako istniejących w „indywidualnym bycie". „Także dla nich wystarczą same wyobrażenia fantazyjne albo raczej widoczność w fantazji: to, co widoczne, jest jako takie uświadomione, ono się „pojawia", nie jest jednak uchwycone jako istniejące" [96]. Konsekwentnie do tego „uchwycenie istoty nie implikuje bynajmniej nic z uznania jakiegokolwiek indywidualnego bytu: czyste prawdy dotyczące istoty nie zawierają w najmniejszej mierze utrzymywania czegokolwiek o faktach, a więc także w y ł ą c z n i e z n i c h n i e m o ż n a w y w n i o s k o w a ć n a j b ł a h s z e j p r a w d y d o t y c z ą c e j f a k t ó w" (podkr. TS) [97].

Jak widać z tych wypowiedzi, nawet wówczas gdy Husserl mówi o indywidualnych czy konkretnych przedmiotach w kontekście doświadczenia fenomenologicznego, określa tę konkretność niezależnie od ich istnienia. Owszem, będzie usiłował określić tę konkretność poprzez relację do nadrzędnych względem niej co do ogólności istot. Konkretem będzie więc dla niego „najniższa odmiana ejdetyczna" [98] w odwróconej piramidzie istot, czyli ostatecznie „uformowana" i w tym znaczeniu „ostateczna istota" [99], nie mająca pod sobą już żadnych „uszczegółowień, w odniesieniu do których ona sama byłaby gatunkiem" [100]. Taka Husserlowska „haecceitas" została więc tak doskonale wyizolowana od istnie-

94 *Idee*, s. 28, 30 n.
95 Tamże, s. 29-33.
96 Tamże, s. 28.
97 Tamże, s. 26.
98 Tamże, s. 56.
99 Tamże, s. 53.
100 Tamże, s. 48.

nia, że można jej z powodzeniem — jak już słyszeliśmy — równie dobrze „doświadczać" na jawie, jak i w fantazji oraz we śnie. W fenomenologicznym pojęciu doświadczenia nie wychodzimy zatem z porządku myśli, istoty, ideozofii. Ale właśnie dlatego trudno nam tak rozumianą operację myślową uznać — bez nadużywania języka — za doświadczenie. Jasne jest również, iż trzeźwo myślący realista będzie się ze zrozumiałą rezerwą odnosił do spreparowanych jak wyżej „konkretów". Jeśli bowiem nawet twierdzenia etyki opartej na doświadczeniu fenomenologicznym będą odnosiły się do „konkretów" w powyższym rozumieniu, to i tak nigdy nie można ich będzie uznać za odpowiedzi na pytania, które zrodziły problem etyki, pytania, do których stawiania prowokuje zgoła innego rodzaju konkret. Ten konkret stoi w zasadniczej opozycji do wszystkiego, co z „całą wyrazistością może być dane równie dobrze w fantazji i we śnie".

Inaczej nieco próbuje rozwiązać sprawę konkretności i ogólności istot, czyli tzw. „czystych faktów" danych w doświadczeniu fenomenologicznym, Max Scheler. Całym jego przedsięwzięciem kieruje — jako spiritus movens — jedna myśl: scharakteryzować doświadczenie fenomenologiczne, zwłaszcza zaś jego przedmiot, w taki sposób, by uzyskane na jego podstawie ogólne twierdzenia dało się prawomocnie odnosić do realnych — w najmocniejszym tego słowa znaczeniu — faktów. Otóż fakty te są zawsze konkretne. Stąd też cała pomysłowość Schelera idzie w kierunku takiego „wyważenia" charakteru istot, aby mu ono umożliwiło zmieszczenie konkretności w ich obrębie. Scheler będzie więc daleko bardziej ostrożny w uwalnianiu świata istot od konkretnego istnienia. Nie powie, jak to wyraźnie uczynił Husserl, że istocie właściwa jest ogólność. Powie natomiast, że dana nam w fenomenologicznym doświadczeniu istota nie jest ani ogólna, ani konkretna, jest ona sama w sobie neutralna względem tego przeciwstawiania [101]. Dopiero odniesienie danej w doświadczeniu fenomenologicznym istoty do odpowiednich przedmiotów daje jej — według niego — bądź ogólny, bądź konkretny charakter. Widzimy więc, że jest to na wskroś pozytywna neutralność, chcąca pozostać „w przyjaznych stosunkach ze wszystkimi". Odniesienie do przedmiotów konkretnych nadaje jej konkretny charakter. Przez takie określenie „natury" istot pragnął Scheler niewątpliwie przeciwstawić się w jakiś sposób odrywaniu świata istot od świata konkretnie istniejących przedmiotów. Chciał zapewne w ten sposób zagwarantować sobie możliwość swobodnego przechodzenia od operacji „na istotach" do operacji „na rzeczach", od twierdzeń o istotach do twierdzeń wiążących konkretnie istnie-

[101] Scheler, dz. cyt., s. 69.

jące rzeczy. Był w tym zresztą i jako etyk-reformator, i jako filozof żywo — daleko bardziej aniżeli Husserl — zainteresowany [102].

Z tego jednak, że Scheler nie chciał doprowadzić do zerwania związku świata istot jawiących się w doświadczeniu fenomenologicznym ze światem rzeczy realnie istniejących, bynajmniej nie wynika, że do tego nie doprowadził. Dokonał tego bowiem już w momencie, gdy programowo — wraz z Husserlem — założył, że dla przebiegu i ważności fenomenologicznego doświadczenia jest obojętne, czy doświadczany przedmiot istnieje realnie czy też jest jedynie tworem czystej imaginacji [103]. Przez to samo stanął wobec problemu związania „wolnych istot" z „istotami istniejącymi", czyli wobec problemu prawomocności jakiegokolwiek odnoszenia „wolnej istoty" — obojętnie całkiem „konkretnej" czy „ogólnej" — do świata istniejących rzeczy. Rozwiązania tego problemu nie można widzieć w deklaratywnym stwierdzeniu Schelera, że o konkretności danej istoty, a więc i o egzystencjalnej doniosłości danego twierdzenia „ejdetycznego", decyduje „odniesienie" do konkretu, ponieważ właśnie problemem jest najdokładniej podstawa prawomocności tego odniesienia. Jeśli Scheler uważa, że poprzez owo stwierdzenie, które tylko przesuwa problem ewentualnie dokładniej go lokalizuje w jego systemie problem rozwiązuje, ulega iluzji. Pod tym względem bardziej konsekwentny od Schelera jest Husserl, wyraźnie dostrzegający i uznający ograniczenia, jakie pociąga za sobą redukcja ejdetyczna. „Czyste prawdy dotyczące istoty nie zawierają w najmniejszej mierze utrzymywania czegokolwiek o faktach, a więc także wyłącznie z nich nie można wywnioskować najbłahszej prawdy dotyczącej faktów. Jak każde myślenie i wypowiedź dotycząca faktów, potrzebują do swego uzasadnienia doświadczenia" [104]. Jasną jest rzeczą, że w tym wypadku chodzi Husserlowi o doświadczenie różne od doświadczenia fenomenologicznego. Trudno by chyba o lepsze sformułowanie naszego zarzutu pod adresem Schelera

---

[102] Scheler zawsze upatrywał w etyce teoretyczne narzędzie dla dokonania zbiorowego „nawrócenia się" współczesnej mu ludzkości. Myśl ta inspiruje takie jego dzieła, jak *Vom Umsturz der Werte* (1923), *Vom Ewigen im Menschen* (1921) oraz *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Według opinii Spiegelberga etyka „miała dostarczyć nie tylko pobożnych formalnych ogólników, lecz zasad zdolnych kierować życiem jednostki w konkretnych sytuacjach". W tym punkcie Scheler nie zgadzał się nawet z Hartmannem, który jako etyk chciał się trzymać z dala od realnych dramatów moralnych życia. Z wyraźną aluzją krytyczną pod adresem N. Hartmanna Scheler pisze: „Schliesslich ist Ethik eine verdammt blutige Sache, und wenn sie mir nicht Direktiven geben kann, wie »ich« jetzt in diesem sozialen und historischen Zusammenhang sein und leben »soll« — ach, was ist sie denn?" (dz. cyt., Anmerkungen zu Text und Fussnoten, s. 611).

[103] Scheler, dz. cyt., s. 69, 71 n.

[104] Husserl, *Idee*, s. 26 n.

od tego, które daje nam Husserl w zacytowanej wypowiedzi. Aby więc prawa „o istotach i ich związkach" mogły nabrać „konkretnego zastosowania" i „egzystencjalnej mocy", trzeba koniec końców dokonać dokładnie tego samego aktu poznawczego, którego Scheler chciał uniknąć na początku, a nawet w ogóle. Trzeba zacząć 1° od stwierdzenia realnie istniejącej rzeczywistości, realnie istniejących przedmiotów, a zarazem 2° od stwierdzenia, że posiadają one konkretnie określoną z racji swego istnienia treść, konkretną dlatego, że istniejącą. Trzeba po prostu zacząć od doświadczenia rozumianego według warunków, jakie bezpośredniości poznania narzuca sama poznawana rzeczywistość moralna, egzystencjalnie transcendentna i konkretna, jedyna, jaką znamy. Trzeba innymi słowy zacząć od doświadczenia rzeczywistości moralnej, a nie od jej pozorów [105].

To znamienne kluczenie Schelera dokoła sprawy konkretności istot i konkretności przedmiotu doświadczenia fenomenologicznego ma swą wymowę. Ukazuje ono wyraźnie, jakiej podstawy Scheler potrzebuje dla etyki i za jaką — mimo niepowodzeń — się rozgląda. Przede wszystkim daje nam Scheler wyborną okazję zobaczenia, jakiego doświadczenia mu koniecznie potrzeba, aby swymi „absolutnymi" twierdzeniami etycznymi mógł skutecznie trafić w to, w co chciał przede wszystkim swą etyką utrafić: „w ociekający krwią konkret decyzji konkretnych osób ludzkich w konkretnych sytuacjach społecznych i historycznych" [106]. Naczelna myśl, jaka mu przyświecała w podejmowaniu dzieła budowy etyki absolutnych wartości, to odsłonić w niej moce, zdolne wyzwolić w ludziach swego wieku najbardziej konkretny, rozstrzygający o sensowności ich życia akt „nawrócenia się". Etyka, która w taki sposób chciała dojść do konkretu, musiała więc wylegitymować się w jakiś sposób, że ma „prawo" mówić w wiążący sposób o konkretnych przygodach konkretnych ludzi. Tego pragnął Scheler i dlatego oglądał się za takim ujęciem doświadczenia, które by mu to umożliwiło. Dlatego też w określeniu przedmiotu doświadczenia, „czystego faktu", nie poszedł całkiem za Husserlem, usiłując bardziej konkretnie zinterpretować doświadczenie fenomenologiczne. Mimo nieefektywności tego zabiegu jego motywy są wyraźne. I gdyby te motywy wziąć za podstawę oceny krytycznej dzieła Schelera, trzeba by podkreślić u niego dojrzałe widzenie konieczności oparcia etyki

---

[105] L. Kołakowski (*Edmund Husserl. Filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [W:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. I, s. 295), powołując się na katolickiego krytyka Husserla (nie wymieniając go z nazwiska), zauważa: „nie wiadomo, dlaczego byt ukonstytuowany w świadomości transcendentalnej nie mógłby być również kapryśną fantazją, która zwiększa swoją iluzoryczność dodając do niej poczucie nieodpartej oczywistości".

[106] Por. Scheler, dz. cyt., s. 611, 23.

o konkretystycznie rozumiane doświadczenie, czyli wyraźną świadomość konieczności jej empiryczności. Ale świadomości tej towarzyszyło u Schelera nie mniej żywe widzenie potrzeby apodyktyczności etyki. Scheler okazuje nie tylko, że wie, w co chce utrafić swymi tezami etycznymi, ale również i to, czym i jak chce utrafić w to, w co chce utrafić. Chodziło mu o to, by niesione przez tezy w samo centrum życia „orędzie moralne" było wyposażone w moc siły bezwzględnie wiążącej wszystkich ludzi, aby po prostu tezy te posiadały rangę wiedzy absolutnie ważnej, niepowątpiewalnej. I tu właśnie zdaje się tkwić najgłębsze źródło trudności i niezdecydowania Schelera, których wyrazem jest przede wszystkim osobliwa koncepcja dialektycznie „obojnakiej" istoty jako przedmiotu doświadczenia fenomenologicznego. Ta nieudana w efekcie koncepcja jest mimo wszystko przejawem najdojrzalszego bodaj w dziejach refleksji metaetycznej uświadomienia sobie podstawowego problemu metodologicznego etyki w ogóle: w jaki sposób zapewnić etyce realną doniosłość, a zarazem uniwersalną apodyktyczność, co jest tylko innym wyrażeniem słownym problemu empiryczności i apodyktyczności etyki [107].

Drogę do uświadomienia sobie tego problemu przygotowało niewątpliwie centralne pytanie *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta: „Jak jest możliwy kategoryczny imperatyw?". Kant, którego poglądy były Schelerowi doskonale znane — *Formalismus* jest zarówno wielkim hołdem złożonym poglądom etycznym Kanta, jak i najbardziej wnikliwą ze znanych nam dotąd jej krytyką — jedyne poręczenie dla owej uniwersalnej apodyktyczności twierdzeń etycznych widział w radykalnym zerwaniu w etyce z doświadczeniem [108]. Scheler mając możność już z czasowej perspektywy ocenić szkody, jakie z negowania lub nawet samego ukrywania doświadczenia płyną dla etyki [109], próbował — jak widzieliśmy — za wszelką cenę „ocalić" dla etyki empiryczne uwierzytelnienie. Co najmniej na równi chciał jednak wskazać podstawę jej konieczności [110]. Podstawę tę stanowić miała właśnie przyjęta w zasadzie od Husserla, lecz odpowiednio zmodyfikowana koncepcja doświadczenia. Zmodyfikowana zwłaszcza we wspomnianej wyżej interpretacji charakteru danej nam rzekomo w bezpośrednim oglądzie „czystej istoty". Zadeklarowana przez Schelera neutralność owego „eidos" względem rozróżnienia: ogólny — konkretny zaczyna też nabierać dopiero w świetle ukazanych co dopiero celów metodologicznych, jakim miała służyć, właściwego sobie

[107] Tamże, s. 101, 68, 268.

[108] Por. K a n t, *Uzasadnienie*... s. 58; por. również L ü c k, dz. cyt., s. 25.

[109] Por. S c h e l e r, dz. cyt., s. 15.

[110] Tamże, s. 268, 10q.

sensu. Nie jest to neutralność negatywna, lecz na wskroś pozytywna. Zamiarem Schelera jest nie tyle samo stwierdzenie, że istota jako taka nie jest ani ogólna, ani konkretna, lecz raczej że będąc w taki sposób neutralna, może być zarazem i ogólna, i konkretna. Jej „konkretność" gwarantuje nam „wcielenie" świata istot w realne dramaty moralne konkretnych ludzi, a tym samym realną, egzystencjalną doniosłość etycznym twierdzeniom „istotnościowym". Równocześnie jednak idąca w parze z konkretnością „ogólność" istot salwuje apodyktycznie (nie tylko faktycznie, indukcyjnie) uniwersalną ważność tychże twierdzeń. Tak zatem Scheler okazał się „chytrym myśliwym". Chciał jednym strzałem ugodzić dwie sztuki, korzystając z odpowiednio spreparowanego „dialektycznie obojnakiego" naboju. Przeliczył się jednak. Cała bowiem trudność tkwi w tym, że — jak już wyżej pokazano — Schelerowska „istota konkretna" ani trochę więcej nie kontaktuje nas z egzystencjalnie danym konkretem aniżeli jego „istota ogólna". Kontakt ten bowiem dla nich obu pospołu został zerwany i uniemożliwiony już przez sam sposób określenia doświadczenia fenomenologicznego. W takim razie jednak kontakt ten można nawiązać jedynie przez odrzucenie tej koncepcji, nie zaś przez — może skądinąd bardzo interesujące i przemyślne — igraszki myślowe w jej obrębie.

Dlaczego więc Scheler zamiast stosowania pomysłowych, lecz w końcu nieefektywnych zabiegów, nie zajął zdecydowanie realistycznego stanowiska w sprawie określenia doświadczenia jako podstawy dla etyki twierdzeń apodyktycznych i empirycznie uprawomocnionych? Czyżby nie widział takiej możliwości i nie dostrzegał żadnej już — tym samym — alternatywy dla własnego rozwiązania?

Otóż nie ulega wątpliwości, że Scheler widział dokładnie jedną z odmian konkretystycznie empirycznego punktu wyjścia dla etyki. Trzeba jednak zaraz dodać, że widząc w jednej tylko z alternatyw alternatywę względem własnego stanowiska jedyną i zarazem chcąc być promotorem integralnego uposażenia epistemologicznego i metodologicznego etyki, alternatywę tę a limine odrzucił. Odrzuconą w tym wypadku alternatywę stanowi takie „ukonkretnienie" doświadczenia moralnego czy aksjologicznego, które usiłując jakoś zachować nienaruszoną treść swoistą jego przedmiotu stawia jednak to doświadczenie poniekąd na równi z percepcjami zmysłowymi. Punkt wyjścia etyki stanowiłby w tym ujęciu jednostkowe spostrzeżenia wartości postępowań, służące następnie jako materiał dla uogólnień indukcyjnych. Uzyskane w wyniku takiej indukcji ogólne tezy etyczne byłyby następnie rozstrzygane i tym samym potwierdzone w drodze konfrontacji z rozszerzającym się ciągle kręgiem „doświadczenia aksjologicznego", przede wszystkim zaś poprzez konfrontację dotychczasowych uogólnień z nowymi, dotąd nie spotykanymi sy-

tuacjami moralnymi. Uogólnione w ten sposób tezy etyczne przyjęłyby na siebie rolę zasad moralnych. Obok więc bezpośredniej oczywistości „życiowego" doświadczenia, obok danych „z pierwszej ręki", funkcję wskaźników dobra pełniłyby drugorzędnie tego typu „naukowe" uogólnienia. Etyka byłaby po prostu empiryczną — jak nauki przyrodnicze czy humanistyczne — nauką indukcyjną[111].

Na odrzucenie tej wersji etyki przez Schelera złożyły się, a przynajmniej mogły się złożyć, różne przyczyny, m. in. widoczne w niej zawężenie problematyki czy trudność przeprowadzenia granicy pomiędzy tego typu etyką a etologią. Główna jednak przyczyna była — jak można sądzić — następująca: Scheler sądził — nie inaczej zresztą niż Husserl — że egzystencjalne i konkretystyczne potraktowanie doświadczenia i jego przedmiotu, tj. doświadczanej treści, wystawia tę treść na łup czegoś tak niekoniecznego i przypadkowego, jak wszystko, co istniejące, a zarazem skazuje na stosowanie zabiegów metodologicznych, z natury swej uniemożliwiających wyjście poza „przypadkowość istnienia". Jedynym bowiem zabiegiem metodologicznym zmierzającym do formułowania ogólnych tez etycznych musiałaby być już tylko indukcja sumująca te przypadkowo dane i przypadkowo stwierdzane „wartości". Przypadkowości tej indukcja nie jest w stanie usunąć, nawet gdyby dysponowała imponująco olbrzymim i wyjątkowo jednozgodnym materiałem doświadczalnym. Zsumowanie olbrzymiej liczby przypadków nie jest bowiem w stanie zmienić ich jakości. Uzyskana w wyniku indukcji teza ogólna pozostawać

[111] Najbardziej zwartą ekspozycję tak pojętej etyki znajdujemy w odnośnych publikacjach T. Czeżowskiego (por. art. cyt.), nawiązującego zresztą — podobnie jak Scheler, choć bez pośrednictwa Husserla — do F. Brentany. Podobny pogląd na metodologiczny charakter etyki podziela znany logik i metodolog nauk z Harvard University C. I. Lewis (*An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946). Kierunek ten zresztą ma dość starą tradycję, co najmniej tak starą, jak „moral sense" i „moral feeling" F. Hutchesona i D. Hume'a. W etyce tego rodzaju, przynajmniej w przedstawionych jej propozycjach, uderza przede wszystkim ograniczenie problematyki do pytań typu „Co?". Odpowiednio do tego celem jej jest ustalenie treści tego, co się powinno, nie zaś jej wyjaśnienie (chyba że samą uogólniającą inwentaryzację treści doświadczenia moralnego już się uzna za wyjaśnienie), tym mniej jeszcze ostatecznościowe wyjaśnienie (dlaczego taka treść, dlaczego inna nie może być?), a jeszcze mniej ostatecznościowe wyjaśnienie samego faktu powinności moralnej (że w ogóle cokolwiek się powinno). Trudno do kogokolwiek żywić pretensje z powodu stawiania sobie tak mało ambitnych celów poznawczych przy uprawianiu etyki. Powstaje tu jednak pytanie, czy autorzy ograniczający do tego stopnia program uprawianej przez siebie etyki czynią to ze świadomością pewnego zadłużenia w stosunku do faktycznej problematyki, jaka samorzutnie wyłania się na gruncie potocznego doświadczenia moralności. Zwraca się także uwagę na pewne trudności w przeprowadzeniu granicy pomiędzy tak rozumianą etyką a etologią (por. dyskusję M. Ossowskiej z T. Czeżowskim i T. Kotarbińskim na ten temat w „Studiach Filozoficznych", 1959, nr 4, s. 3-21).

by więc musiała zawsze czysto faktualna, niekonieczna, prawdopodobna. W takim razie nawet wtedy, gdyby treść odnośnych twierdzeń wolno nam już było interpretować etycznie, a nie etologicznie, a więc w sensie „To jest dobre", a nie w sensie „To uchodzi za dobre", nadal nie mielibyśmy tego, bez czego trudno mówić o etyce: „To nie może nie być dobre", „Tego niepodobna nie afirmować bez względu na cokolwiek" itp. To zatem, co etyka indukcyjna byłaby w stanie nam zaoferować, pozostaje daleko poniżej tego, czego etyce potrzeba, aby zdać sprawę z tej apodyktyczności, jakiej od niej wymagają same pytania powstałe w bezpośrednim kontakcie z moralnymi wartościami czy powinnościami.

Miał tedy Scheler niebłahe powody, by odrzucić alternatywę etyki indukcyjnej wraz z jej podstawą, tj. z podaną wyżej wersją konkretystycznego ujęcia doświadczenia moralnego. Odrzucenie to świadczy o dojrzałości widzenia tego, co dla fenomenu „moralności" jest niezbywalne, i co w konsekwencji jest nieodzowne dla adekwatnej teorii tego fenomenu, tj. dla etyki. Wyrażając jednak Schelerowi nasze uznanie, jako rzecznikowi apodyktyczności i empiryczności etyki, nie podtrzymujemy go dla Schelera, jako realizatora programu tejże empiryczności i apodyktyczności. Przedstawiona bowiem przez Schelera koncepcja doświadczenia fenomenologicznego okazuje się środkiem niewystarczającym, aby stanowić podstawę skutecznego zespolenia empiryczności i apodyktyczności, bez czego — co sam Scheler wymownie potwierdził — etyka nie jest etyką. Wskazanie metody efektywnego powiązania empiryczności z apodyktycznością w etyce jest więc nadal sprawą otwartą.

DE CERTAINES PROPOSITIONS DE RESOUDRE LE PROBLEME METHODOLOGIQUE DE L' ETHIQUE

Résumé

L'analyse du caractère des interrogations que les hommes posent à l'adresse des obligations morales contenues dans l'expérience amène à conclure que les réponses adéquates sont nécessairement des affirmations apodictiques. Le problème méthodologique de l'éthique consiste par conséquent à joindre au caractère empirique de ses affirmations le caractère apodictique. Après les considérations préliminaires concernant l'expérience en général et l'expérience morale en particulier, l'auteur entreprend d'analyser quelques-unes des tentatives proposant la résolution du problème en question. Il démontre que la raison essentielle de l'échec de ces tentatives vient, dans la plupart, de la définition vicieuse parce que trop large de l'expérience et de son rôle dans la théorie éthique (conception de l'expérience eidétique de M. Scheler). D'autre part, elles échouèrent faute de reconnaissance complète (I. Kant) ou partielle (intuitionnistes britanniques G. E. Moore, W. D. Ross) de l'ingérence effective de l'expérience et de son rôle dans l'élaboration de l'éthique.